Die Christliche Dogmengeschichte

als

Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs

dargestellt

von

D. Thomasius,
Geheimen Kirchenrath und ordentl. Professor der Theologie in Erlangen.
†

Zweiter Band.
Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit.

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1876.

Dogmengeschichte.

Die

Christliche Dogmengeschichte

als

Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs

dargestellt

von

D. Thomasius,

Geheimen Kirchenrath und ordentl. Professor der Theologie in Erlangen.

†

Zweiter Band.

Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1876.

Die
Dogmengeschichte
des Mittelalters und der Reformationszeit

dargestellt

von

D. Thomasius,
Geheimen Kirchenrath und ordentl. Professor der Theologie in Erlangen.
†

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1876.

Druck von E. Th. Jacob in Erlangen.

Vorwort.

„Ob und wie bald es mir gelingen wird, in einem zweiten Bande das Mittelalter und die Reformationszeit, wofür die Vorbereitungen vorliegen, vollständig zu bearbeiten, hängt von dem ab, was mir noch an Kraft und Lebenszeit zu schenken Gott gefällt".

Mit diesen Worten schloß am 11. April 1874 der Verfasser des vorliegenden Werkes die Vorrede zum ersten Bande. Er arbeitete seitdem unermüdlich, soweit seine sinkenden Kräfte es gestatteten, an der Vollendung der Aufgabe; noch seine letzten wissenschaftlichen Gedanken galten diesem Lieblingswerke seines Lebens. Aber es war ihm nicht vergönnt, den Abschluß zu schauen. Ehe er die in der Ausarbeitung noch vorhandenen Lücken ausfüllen und zur letzten Feile die Hand anlegen konnte, nahm ihn Gott am 24. Januar 1875 hinweg.

Es ist der Wunsch meines theuren Lehrers und Collegen gewesen, daß ich sein hinterlassenes Manuscript, so weit nöthig, ergänzen und zum Drucke fertig machen möchte. Der Ausführung dieses Wunsches habe ich mich unterzogen, sobald meine Zeit es gestattete. Selbstverständlich mußte ich es dabei als meine Aufgabe ansehen, den Lesern möglichst die Arbeit

des seligen Verfassers zu bieten und Eigenes, wo es irgend ging, fern zu halten. Ich habe mich daher bei dem mir übergebenen Manuscript auf genaue Durchsicht des Textes wie der Anmerkungen beschränkt, nur hie und da leichte Satzveränderungen mir gestattet und auch an Literatur nur von dem seit des Verfassers Tode Erschienenen das Beachtenswerthe nachgetragen. In Ausfüllung der Lücken ließ ich mich von derselben Rücksicht leiten und die Durchführung ward mir dadurch erleichtert, daß ich zwei gutgeschriebene Collegienhefte aus dem letzten Jahrzehnt in Händen hatte. Thomasius hat in seinen Vorlesungen ziemlich denselben Gang innegehalten, wie in diesem Werke. Den konnte ich also entnehmen und auch einigermaßen den Umfang des noch Auszuarbeitenden berechnen. Darnach habe ich mich gerichtet. Möchten diese Ergänzungen nicht als ein zu fremdartiger Bestandtheil in dem Werke erscheinen!

Alles von mir Eingefügte, besonders S. 121—124, 130—170, 210—213, 429—444, ist durch eckige Klammern [—] kenntlich gemacht.

Das Register verdankt der Leser dem Fleiße des Herrn Stud. W. Rosenbauer.

Erlangen, den 21. April 1876.

D. G. Plitt.

Inhalt.

Seite

Zweite Hauptperiode.

Die Kirche des Mittelalters.

Erster Abschnitt.

Das siebente bis elfte Jahrhundert.

Zweiter Abschnitt.

Hierarchie, Scholastik und Mystik.

Dritter Abschnitt.

Die wichtigsten Lehrbestimmungen der Scholastik.

Dritte Hauptperiode.

Die deutsche Reformation bis zur Concordienformel.

Zweite Hauptperiode.

Die Kirche des Mittelalters.

Das Mittelalter.

Johannes von Damaskus bezeichnet den Schlußstein der Entwicklung in der griechischen Kirche. Getrennt von der abendländischen setzte sie ihr kümmerliches Leben noch eine Weile fort: innerlich in einzelnen unfruchtbaren Streitigkeiten (Monotheletismus, Bilderstreit u. s. w.) sich zersplitternd, äußerlich von dem Erzfeind des Christenthums, dem Muhamedanismus bedroht. Für unsere Aufgabe hat sie weiter keine Bedeutung mehr. Wir sind von nun an ausschließlich an das Abendland gewiesen.

Hier war unter den eisernen Tritten der Völkerwanderung das römische Reich allmählig zum größeren Theil zusammengebrochen und die germanischen Nationen traten nun auf den Schauplatz der Weltgeschichte, Völker von einer edeln, lebensfrischen Natur, mit tiefem, reichem Gemüthe, mit den Tugenden der Treue und „Fidelität“ begabt, und damit recht eigentlich für das Christenthum prädisponirt [1]), — aber rauh und uncultivirt wie die Länder, aus denen sie gezogen waren. Ueber das weite Gebiet des römischen Reiches verbreiteten sich ihre einander drängenden Schaaren, über die Donauländer, den Rhein aufwärts und abwärts, nach Italien, Gallien, Hispanien bis hinüber nach Afrika, und unter den Verheerungen, die sie anrichteten, sank auch die christliche Kultur zusammen bis auf einzelne Reste, welche die Anknüpfungspunkte werden sollten zwischen der alten und der mittleren Zeit.

Insonderheit die römische Kirche war durch alle sie überfluthenden Stürme hindurch stehen geblieben, ja sie hatte in sofern an Bedeutung gewonnen, als sie im Abendlande unbestritten die erste Stelle einnahm und um so höher steigen mußte, je mehr die morgenlän-

---

*) S. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 1, 248 ff.

dische zerfiel. Der Stuhl Petri ragte da über alle anderen Bischofssitze hoch empor und war bestimmt, die Vermittlung zu bilden, durch welche die christliche Bildung zu den germanischen Völkern hinübergeleitet werden sollte. Gregor der Große († 604) bezeichnet ganz diese Stellung. Er schließt die Reihe der alten Väter und beginnt die Reihe der römisch-katholischen Kirchenfürsten, man könnte sagen: er ist der letzte Kirchenvater und der erste römisch-katholische Papst.

Außerdem waren es vornehmlich die irischen (gälischen) und britannischen Klöster, in welchen sich die Ueberbleibsel der alten christlichen Kultur erhalten hatten, wo von frommen Mönchen die heiligen Schriften gelesen und Werke griechischer und lateinischer Väter gesammelt und aufbewahrt worden waren. In ihnen erwachte (seit 500) ein lebendiger Missionsgeist, der seine Sendboten nach dem unwirthlichen Wasgau, der Schweiz, dem Mittel- und Oberrhein, nach dem nördlichen Frankreich u. s. w. herübersandte und vielerorten Cönobien gründete, die, unabhängig von Rom, das Christenthum verbreiteten [1]). Auch in den Donauländern, unter den Alemannen, am Oberrhein und in Spanien waren mannigfache Reste des Christenthums stehen geblieben und leuchteten einzelne ausgezeichnete Bischöfe wie Sterne in der Nacht. Ueberhaupt war der Boden, auf dem sich die germanischen Nationen niederließen, insofern vom Christenthum tingirt geblieben, als die Eroberer dasselbe nicht nur nicht ausrotteten, sondern selbst die rechtlichen und kirchlichen Ordnungen der Besiegten stehen ließen; sie vermischten sich allmählig mit ihnen.

Von den bezeichneten Punkten aus und auf mannichfaltigen Wegen drang also das Christenthum in die germanischen Stämme ein, in die einen früher, so vornehmlich die Franken, den mächtigsten derselben, in die andern später, und man kann die Zeit von Chlodwig (495) bis auf Karl d. Gr. als diejenige Periode bezeichnen, in der sich die Christianisirung derselben vollzog. Für sie alle sollte das Christenthum der Sauerteig werden, der ihre noch rohe Natur durchdrang, das Lebensprinzip, aus dem sich ihre ganze religiöse und nationale Eigenthümlichkeit entwickeln sollte. Wie ein Reis, das

---

[1]) Columban, Gallus, Emmeran, Kilian, Rupert, Willebrord u. s. w. s. Rettberg a. a. O.

einem alten Stamme eingepfropft wird, war es der griechisch-römischen Welt mitgetheilt worden, der germanischen wird es eingepflanzt wie eine lebenskräftige Wurzel, die erst den Baum aus sich hervortreiben soll.

Durch den Umstand aber, daß, wenn auch nicht die Bekehrung, doch die kirchliche Organisirung und Zusammenfassung dieser Germanen unter den Einflüssen Roms geschah, geriethen sie frühzeitig in ein Abhängigkeitsverhältniß zu dem päpstlichen Stuhl. Insbesondere war es Bonifacius, der seine ganze methodische erfolgreiche Thätigkeit darauf richtete, eine auf festen Grundsätzen und Einrichtungen beruhende deutsche Kirche zu gründen und dieselbe für diesen Zweck in die unmittelbarste Beziehung zur römischen Kirche zu setzen, die in ihm, dem Angelsachsen, schon nach den Traditionen der englischen Kirche (Gregor d. Gr. und Augustinus) einen ihrer treuesten Verehrer hatte"[1]). Durch ihn wurde der bereits vorhandene Begriff von der göttlichen Autorität des Episkopates, als des Inhabers der gesammten Kirchengewalt, von seiner mittlerischen Stellung, von dem gegliederten Organismus der Hierarchie, und von dem Papste, als dem Vikar Petri (noch nicht Christi) in den der abendländischen Kirche neugewonnenen Gebieten eingebürgert. Und es will schon hier daran erinnert sein, wie sehr diese Beeinflußung die ganze weitere Entwicklung der Kirche des Abendlandes zunächst in Verfassung und Ordnung, hernach auch im Dogma bedingen mußte.

In welcher Form hat nun der germanische Westen den christlichen Glauben überkommen? Die Antwort ist: nicht in der Gestalt einer noch flüssigen, mündlichen Ueberlieferung, auch nicht eines sich erst ausgestaltenden Glaubens, sondern in der Form eines fertigen Lehrbegriffs. Die Arbeit der Dogmenbildung war zum größeren Theile bereits vollendet, die Ergebnisse derselben lagen in festen ausgeprägten Bestimmungen vor, eine ganze Reihe von Dogmen war zum symbolischen Abschluß gelangt, durch kirchliche, theilweise sogar staatliche Gesetze sanctionirt. In dieser fest ausgeprägten Gestalt ging also der christliche Glaube auf die Germanen über, und die Aufgabe war nun nicht, in dem Allen wieder von

---

1) S. Rettberg a. a. O. 337- 412. — Baur, KG. des Mittelalt. 9 ff.

vorn anzufangen, sondern das Ueberlieferte sich anzueignen, zu assimiliren und auf Grund desselben weiter zu bauen. Es liegt daher im ganzen Gang der Geschichte begründet, daß sich das Mittelalter zuvörderst mit der Sammlung und Aneignung des überkommenen Stoffs beschäftigte — und es währte bei dem allgemeinen Bildungsstand jener Bevölkerungen, und bei dem Mangel an wissenschaftlicher Vorbildung unter der Geistlichkeit lange, bis es zur Aneignung auch nur der Elemente christlicher Bildung kam. Man denke nur an die Zustände im Frankenreich. Dann erst ging es an das Durchdringen, Verarbeiten und Systematisiren des Ueberlieferten, und hierin hat allerdings das Mittelalter Glänzendes geleistet (die Scholastik). An Anlaß zu weiterer dogmenbildender Thätigkeit fehlte es auch nicht, denn neben den bereits symbolisch zum Abschluß gekommenen Dogmen waren andere erst in der Entwicklung begriffen, oder kaum in Angriff genommen, wie die soterologischen und soteriologischen (Versöhnung, Rechtfertigung, Heilsordnung, Sakrament). Aber gerade hier hatten sich bereits manche, den ächt christlichen Prinzipien widersprechende Elemente namentlich auf dem Gebiete der Praxis festgesetzt: eine große Aeußerlichkeit des kirchlichen Lebens, eine Ueberschätzung der klösterlichen Frömmigkeit und Askese, eine übertriebene Werthschätzung einzelner angeblich verdienstlicher Leistungen, — kurz, ein starker gesetzlicher Zug hatte sich weithin geltend gemacht. Und so lag die Gefahr nahe, daß jene Elemente auch auf die Doktrin, in die sie ja bereits sich einzuschleichen begonnen hatten, eine schädliche Rückwirkung äußern würden. Dazu kommt dann noch ein weiteres durchschlagendes Moment, welches den ganzen Charakter dieser Zeit und die ganze religiöse Anschauung derselben bestimmte: die Gestalt, welche die Idee der Kirche im Abendland und insonderheit in den römischen Bischöfen gewonnen hatten. Es ist dies die Idee der römisch-katholischen Kirche mit dem Papst an der Spitze, wie wir sie bereits am Schluß der vorigen Hauptperiode sich haben bilden sehen (Leo, Gelasius, Gregor d. Gr.) und wie sie sich nunmehr mit energischer Consequenz entwickelte. In dem Maße als dieß geschah, kam auch die ganze Dogmenbildung in die Hände dieser Kirche, und die Folge war, daß hinter ihrer Autorität das Ansehen der heil. Schrift (faktisch) zurücktrat, der Glaube an Christum zum Annehmen der formulirten Lehre, ja

zum Gehorsam gegen die Institutionen der Kirche umschlug, das ganze Christenthum je mehr zu einer großartigen Gesetzesanstalt und zu einer völkerbeherrschenden Monarchie ausartete. Damit hing es zusammen, daß der bereits verworfene, aber noch nicht völlig überwundene Semipelagianismus wieder aufkam und im Bunde mit den kirchlich-hierarchischen Tendenzen auf die gesammte Dogmenbildung Einfluß übte. Eine Umbildung des Lehrbegriffs im Sinn und Geist der Hierarchie stand in Aussicht. Dieß will nicht so verstanden sein, als ob diese schlimmen Folgen sofort eingetreten wären — selbst die Idee des römischen Kirchenthums hat sich nur allmählig entwickelt und nur unter harten Kämpfen mit den staatlichen Mächten durchgesetzt, — was wir davon sagten, sind vorgreifende Folgerungen, die ihren Nachweis später erwarten: aber der ganze Zug der Zeit drängte dahin.

So ist es denn gekommen, daß die Lehrbildung im Mittelalter nicht mehr das Bild eines organischen Fortschritts wie in der alten Kirche darbietet, vielmehr eher das Bild einer Verbildung, einer Hineinbildung in die Prinzipien des Hierarchismus und Ergismus. Insbesondere auf der subjectiven Seite der christlichen Lehre, also an den Punkten, die von der alten Kirche noch nicht symbolisch fixirt waren, zeigt sich dieses allmählige Verderbniß; gesundere Fortbildung nur an ein paar vereinzelten Dogmen. Deshalb bietet auch das Mittelalter für unsere Aufgabe, welche nicht Darstellung der Theologie, sondern des kirchlichen Lehrbegriffs ist, verhältnißmäßig nur Weniges dar.

Alles Hiehergehörige fällt in die Zeiträume von Gregor I. bis Gregor VII., und von dem letzteren an bis zur Reformation [1]). In diese zwei Abschnitte theilt sich die Dogmengeschichte des Mittelalters, und diese Eintheilung trifft mit dem Gang der allgemeinen Geschichte zusammen.

---

[1]) Diese Grenze will für d. Folgende wohl beachtet sein.

Erster Abschnitt.

Das siebente bis elfte Jahrhundert.

Wir können diesen Abschnitt als eine Periode des Uebergangs bezeichnen. Es befindet sich noch Alles im Fluß der Sammlung und Ergänzung des von der Patristik überlieferten Stoffs. Die dogmengeschichtliche Bewegung betrifft solche Lehren, die in der alten Kirche noch nicht zum völligen Abschluß gekommen waren: die Christologie, die Prädestination und das Abendmahl[1]).

I. Der adoptianische Streit.

Der adoptianische Streit führt uns an die Grenze der altkirchlichen Christologie, aber ohne sie zu fördern, zurück[2]). Es war die Frage: in welchem Sinne Christus seiner menschlichen Natur nach Sohn Gottes sei, ob naturâ sive adoptione. Wir wissen nicht näher, was den spanischen Bischof Elipandus von Toledo veranlaßte, diese Frage bei dem Bischof Felix von Urgel (einem Städtchen in den Ostpyrenäen) in Anregung zu bringen und damit eine tiefgreifende Controverse zu entzünden. Viele spanische Bischöfe schlossen sich dem achtzigjährigen, in hohem Ansehen stehenden Elipandus und dem jüngeren Felix an. Die fränkische Kirche trat ihnen entgegen. Auf mehreren Synoden, zu Regensburg 790, zu Frankfurt 794, zu Aachen 799 wurde darüber verhandelt, zahlreiche Streitschriften gewechselt[3]), selbst der König Karl ließ sich persönlich darauf ein.

---

1) Auch der Unterschied zwischen Cardinal-Dogmen und Peripherischem fällt weg.

2) [In der Vorlesung hat der Vfr. den adoptianischen Streit in unmittelbarem Anschlusse an den monotheletischen behandelt.] — 3) Die bedeutendsten sind die von Alcuin und Agobard v. Lyon. Die hiehergehörige Literatur in den Werken Alcuin's.

Die Tendenz der Adoptianer war, der Menschheit Christi innerhalb der Personeinheit eine selbstständigere Stellung, als die kirchlich gewordene Lehre ihr zu gewähren schien, zu sichern; das Resultat, daß sie auf eine nestorianisirende Auffassung hinauskamen. Eins mit den Gegnern in dem Bekenntniß, daß Christus sowohl seiner göttlichen als seiner menschlichen Natur nach der Sohn Gottes sei, stellten sie die Behauptung auf, daß er als Mensch es nicht in derselben Weise sei und sein könne, wie er es als Gott ist. Als Gott ist er der wahre wesentliche Sohn Gottes, von Natur (nicht durch Gnade), aus dem Wesen des Vaters gezeugt (filius Dei proprius et naturalis), als Mensch ist er Sohn nicht von Natur, sondern vermöge eines Aktes der Gnade Gottes, die ihn, den in der Zeit gezeugten, von der Jungfrau durch den heil. Geist empfangenen, zum Sohne angenommen, in die Würde und Ehre der Gottessohnschaft aufgenommen habe, secundum dignitatem et adoptionem, mithin auch Gott nicht wesentlich, sondern nur dem Namen nach, nuncupative[1]). Eben durch diese Adoption habe der Gottessohn den Menschensohn aufs innigste dergestalt mit sich vereinigt, daß er Gottes Sohn wurde (in Dei filio verus filius), weshalb denn Christus Eine Person zu nennen sei[2]). Der Hauptsatz also: Christus, seiner Menschheit nach filius Dei adoptivus.

Der Hauptgrund, den die Adoptianer dafür einsetzten, war: daß eine Zeugung aus Gott weder ein Akt der Freiheit noch der Nothwendigkeit, sondern nur des göttlichen Wesens (der Natur) sein könne, und daß aus dem Wesen der Gottheit nicht ihm nicht Wesensidentisches, Zeitliches, Geschöpfliches gezeugt, sondern nur Wesensverschiedenes, Kreatürliches von ihr gesetzt werde, aus Gnaden, freiem Willen, göttlicher Vorherbestimmung und Aufnahme. Wie

---

1) Schreiben der Adoptianer an die gallischen Bischöfe (Alcuini Opp. II): Credimus et confitemur Deum Dei filium, lumen de lumine, Deum verum ex Deo vero, ex patre unigenitum sine adoptione; primogenitum vero in fine temporis, verum hominem assumendo de virgine in carnis adoptione; unigenitum in natura, primogenitum in adoptione et gratia. — 2) Alcuini adversus Felicem libri VII, lib. I, 1: novo et inaudito sanctae Dei ecclesiae nomine nuncupativum Deum nominare illum non timet, dividens Christum in duos filios, unum vocans proprium, alterum adoptivum, et in duos Deos, unum verum Deum, alterum nuncupativum Deum.

also Christus als Gott aus der Substanz Gottes erzeugt ist, so ist er als Mensch aus dem Fleische der Maria geboren. Mit der Negation dieser Sätze werde entweder der Unterschied zwischen Gottheit und Menschheit in Christo, oder seine wahre Menschheit geleugnet [1]). Eben damit löse man seine so tröstliche Aehnlichkeit mit den Gläubigen auf. Wie könnten wir Glieder Gottes oder Christi nach seiner Gottheit werden? [2]). Auch auf die Väter und auf die Schrift beriefen sich die Adoptianer für ihre Lehre, z. B. auf 1 Kor. 11, 3. Matth. 19, 17. Joh. 1, 14. 1 Joh. 3, auf Luc. 2, 52, auf den Unterschied zwischen Eingeboren und Erstgeboren u. s. w. Aber weder jene dialektischen, noch diese exegetischen Argumente konnten die Gegner überzeugen; die angeführten Synoden verwarfen den Adoptianismus als eine Erneuerung des Nestorianismus.

Und, auf den Hauptpunkt hin angesehen, mit Recht. Denn er setzt in Christo, indem zwei Söhne Gottes, ein zwiefaches Ich, zerreißt also die Personeinheit.

Doch ist es schwierig zu sagen, in welchem Sinne. Denn einmal bleibt es unklar, wie sich nach ihm die assumtio und adoptio verhalte, indem beide bald in eins zusammenzufallen, bald letztere erst mit der Taufe einzutreten scheint; und dann: ob die Unterscheidung der zweifachen Sohnschaft sich decke mit dem Unterschied der Naturen, oder ob sie in die beide zusammenfassende Person selbst hineinfalle, was ich für das Wahrscheinliche halte, weil doch die Adoptianer die Einheit der Person bestimmt bekennen und festhalten zu wollen erklären, also etwa Ein Ich mit einem Doppelbewußtsein? Zu einem einheitlichen, gottmenschlichen Subject haben sie es jedenfalls nicht gebracht. In der That scheint auch Felix seiner Sache selbst nicht recht gewiß gewesen zu sein, weil er seine Lehre mehrmals widerrufen und dann wieder aufgenommen hat.

Eine Förderung der Christologie überhaupt hat diese ganze Controverse nicht ausgetragen; eher eine Sistirung ihrer Fortbewegung, sofern man von da an das Uebergewicht des Göttlichen noch ängstlicher als bisher festhielt [3]).

---

1) Bei Alcuin cont. Fel. III, c. 2, c. 7, c. 17. IV, 2. — 2) II, 4. 14.

3) [Vgl. dazu Bach, die Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1873, I, 103 ff., und Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, Berlin 1875, I, 10.]

Anders verhält es sich mit dem tief eingehenden Streit über die Prädestination, der uns auf Augustin zurückführt.

II. Der prädestinatianische Streit.

Der Anfang unserer Periode ist noch ganz von Augustin beherrscht. Er galt dem Abendlande als die höchste Autorität, als Muster und Vorbild der Orthodoxie, die Abweichung von ihm als Häresie. Aber die Augustinische Lehre von der absoluten Prädestination, — diese zwar nicht kirchlich sanctionirte, aber auch noch nicht überwundene Seite seines Systems widerstrebte fortwährend dem ethisch-religiösen Bewußtsein, und darum blieb auch der von der Kirche verurtheilte Semipelagianismus noch immer eine Macht. Wie sein Schatten ging er dem Augustinismus zur Seite. Dazu kam, daß besonders unter den Mönchen neben den augustinischen Schriften auch die des Cassian in Brauch und Ansehen standen, Schriften, die vom semipelagianistischen Geiste durchdrungen, eine Hauptquelle desselben waren; ferner das Gewicht, das man überhaupt auf die mönchische Frömmigkeit, auf äußerliche Zucht und Askese, und im Zusammenhang damit auf äußerliche Werke und auf Verdienste legte: so geschah es, daß die semipelagianische Anschauungsweise gleichsam unter der Hand und ohne daß man es beabsichtigte, sich wieder einschlich.

So sehen wirs gleich an Gregor dem Großen. Er ist ganz gut augustinisch, d. h. er will es sein. Er lehrt mit den Worten des gefeierten Kirchenlehrers über Sünde und Gnade (gratia praeveniens et subsequens), er läßt mit ihm alle Anregung zum Guten von der Gnade ausgehen: gleichwohl hebt er unter den Folgen des adamitischen Falls vornehmlich nur die negative Seite, die sinnliche Schwäche (infirmitas), die geistliche Blindheit, den Verlust der Gerechtigkeit und Unschuld hervor, er bezeichnet den natürlichen Menschen nicht als erstorben, sondern nur als krank (aegrotus), läßt ihm noch immer ein Wollen des Guten, „er kann den Versuch zu guten Werken machen, wenn auch nicht ohne Hilfe der Gnade sie vollbringen“[1]), und betrachtet das Gute einer-

---

[1]) S. die Belege bei Lau: Gregor der Große S. 388. S. 401. 405. In den Homilien zu Ezechiel lib. I hom. 6 c. 11 sagt er sogar: considerandum

seits als Werk Gottes, andrerseits als Werk des Menschen: bonum, quod agimus, Dei est et nostrum; Dei per praevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem [1]). Daher fehlt ihm auch der Gedanke des Verdienstes nicht. Er stimmt dem Augustinischen Satze: merita nostra sunt Dei munera zu, aber er versteht ihn so, daß, was von Seite Gottes ein Geschenk der Gnade ist, auf der andern Seite auch wieder Verdienst des Menschen ist. Er sagt: daß wir uns zum Danken verpflichtet fühlen, geschehe in dem Bewußtsein, daß uns das Geschenk Gottes zuvorkommt, und hinwiederum, daß wir mit Recht auf Belohnung Anspruch machen (retributionem meritam), drücke das Bewußtsein aus, quod obsequente libero arbitrio bona elegimus, quae ageremus [2]). Es erhellt dieß noch näher aus seiner Lehre von der Aneignung des Heils: die Bedingungen dafür sind der Glaube, die vorangehende Buße und die nachfolgenden Werke. Alle drei sind unerläßlich, aber die Hauptsache liegt an der poenitentia mit ihrem Schmerze, ihrem Bekenntniß und ihrer Fleischesertödtung, welche eine Ergänzung der durch Christum geleisteten (nicht vollständigen) satisfactio ist. Der Glaube wird in augustinischem Sinne als die Zustimmung zur göttlichen Offenbarung gefaßt, aber auch strenge von der vita fidei unterschieden. Pönitenzen und gute Werke müssen ihn erzeugen, wenn er uns rechtfertigen, heiligen, selig machen soll. Wie die Werke nichts nützen ohne den Glauben, so der Glaube nichts ohne die Werke: unum sine altero nihil prodesse valet, quia nec fides sine operibus, nec opera adjuvant sine fide, nisi fortasse pro fide perficienda fiant (für den Glauben genommen werden) sicut Cornelius ..... Daraus folgt dann weiter, daß der Mensch, auch der Gläubige, der Vergebung

---

est, quosdam sanctorum et ante legem fuisse, qui naturali legi districte (genau) viverent, et omnipotenti Deo placerent. — Electorum multi apud omnipotentem Deum perfecti et ante legem fuerunt.

1) Moralia XXXIII, 21; XXIV, 10: quia praeveniente gratia in operatione bona nostrum arbitrium sequitur, nosmet ipsos liberare dicimur, qui liberanti nos Domino consentimus; XVIII, 40: daß der freie Wille die Macht hat, die göttliche Gnade anzunehmen, sobald sie zuerst sich ihm dargeboten hat, lehrt das Beispiel des Schächers am Kreuze. — 2) A. a. O. XXXIII, 21.

seiner Sünden und seiner Seligkeit nie sicher sein kann; er schwankt beständig zwischen Furcht und Hoffnung, weil er nicht weiß, ob das Maaß seiner Buße und Heiligung ausreichend ist.

Schon aus diesen Mittheilungen läßt sich auf Gregor's Lehre von der Prädestination schließen. Er hat Stellen, die eine Erwählung einzelner bestimmter Personen zur Seligkeit durch die freie Gnade Gottes behaupten (certus numerus electorum), er erblickt den Grund dieser Auswahl in einem geheimen Rathschluß Gottes, er weist einmal sogar die Einmischung des göttlichen Vorauswissens in sie ab: dennoch gründet er sie in der Regel auf die Präscienz. Ein decretum absolutum im Sinne einer Doppelwahl kennt er nicht: „Gott hat von Ewigkeit diejenigen erwählt, von denen er vorherwußte, daß sie seine Gnade annehmen und darin bis zum Ende beharren" [1]). Der Grund der reprobatio liegt in dem Menschen selbst; die Verworfenen empfangen nur, was sie durch ihren eigenen Ungehorsam verdienen. Gott selbst ist nicht Urheber ihrer Schuld, er befreit sie aber auch nicht von der Schuld, weil sie die Mittel, die er ihnen durch die gratia praeveniens gibt, nicht annehmen [2]). Dieß ist die Verhärtung: ein Entziehen der göttlichen Barmherzigkeit vermöge seiner Gerechtigkeit. Daß deshalb Niemand seiner Erwählung gewiß sein kann, haben wir bereits gesehen.

So vielfach und weit weicht also Gregor von Augustin, ohne es sich selbst klar gemacht zu haben, ab. Selbst solche, die sich strenger an ihn anschließen, wie Beda und Alcuin, wagen es nicht, die volle Consequenz seines Systems zu vertreten.

Nur hieraus läßt es sich erklären, daß man es auffallend finden konnte, als der Mönch Gottschalk aus dem Kloster Orbais (zwischen Chalons und Paris), der Sohn eines sächsischen Grafen Berno, die augustinische Prädestinationslehre erneuerte und mit einer eigenthümlichen Modifikation vortrug [3]). Dieses Eigenthümliche bestand darin, daß er den Begriff der absoluten Prädestination nicht blos auf die Frommen und auf die Seligkeit,

---

1) Mor. XVIII, 29; Homil. in Ezech. I, 9: suos et electos nominat, quia cernit, quod in fide et bono opere persistant, vgl. Lau a. a. O. 415. — 2) Mor. XXIX, 30. 14.

3) Die Acten darüber bei Mauguin: veterum auctorum, qui saec. IX de praedestinatione scripserunt opera II vol. 1650.

sondern auch auf die Verdammten und auf die ewigen Strafen bezog, während noch Augustin sich darüber lieber nur mehr negativ ausgedrückt, d. h. nur von einer Ueberlassung der Bösen an die verdienten Strafen geredet hatte. Gottschalk lehrte also eine doppelte Prädestination; gemina est praedestinatio, sagte er ausdrücklich in seinem Bekenntniß, sive electorum ad vitam sive reproborum ad mortem oder noch bestimmter: Deus incommutabilis ante mundi constitutionem electos incommutabiliter per gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter reprobos per judicium justum incommutabiliter praedestinavit ad mortem aeternam, und dabei legte er den Nachdruck gerade auf die Person. Gott — so sagt er — habe das ewige Leben den Auserwählten und die Auserwählten zum ewigen Leben, ebenso die ewigen Strafen den Verdammten und die Verdammten zu den ewigen Strafen prädestinirt, denn außerdem wäre die Prädestination etwas Unbestimmtes [1]). Daher die Consequenz, daß Gott nicht die Seligkeit Aller wolle und daß Christus nur für die Prädestinirten gestorben sei. Keineswegs aber bezog Gottschalk die Prädestination auf das Böse oder gar auf die Sünde selbst, sondern einerseits auf das beneficium gratiae, andererseits auf das judicium justitiae, was Beides unter den Begriff des bonum zusammenfalle [2]). Insofern lehrte Gottschalk nur Eine Prädestination. Den Unterschied macht nur die Verschiedenheit des Objects, sofern das Object bei den Guten die Seligkeit, bei den Bösen die Strafe ist (una quidem sed tamen gemina), aber selbst dieser Unterschied hebt sich darin wieder auf, daß beides Beschluß der Gnade und Gerechtigkeit Gottes ist, und als solches unter den Begriff des Guten fällt; omne bonum aut Deus aut ex Deo.

Das innerste Motiv seiner Lehre war die absolute Unveränderlichkeit und Allmacht Gottes (Deum omnipotentem et incommutabilem praedestinasse); daneben gedenkt er zwar auch der göttlichen Präscienz, — sie ist von der göttlichen Prädestination unzertrennlich, — aber nicht als ob die Auswahl zur Seligkeit von Seiten

1) Nimirum sine causa et ipsis praedestinasses mortis perpetuae poenam, nisi et ipsos praedestinasses ad eam. Non enim irent nisi destinati, neque profecto destinarentur, nisi essent praedestinati. —
2) Wie Fulgentius von Ruspe, dem Gottschalk seine Theorie entnommen hat.

Gottes bedingt wäre durch das vorausgesehene Verhalten der Erwählten, — sie sind alle böse und die electio gründet lediglich in der freien Gnade, — die Präscienz hat hier nur Bedeutung für die Prädestination, um die göttliche Gerechtigkeit zu wahren: „weil er die übeln Thaten der Bösen und ihr eigenes Beharren in der Sünde auf's Gewisseste voraussah, hat er sie zum Tode verdammt. Sie haben denselben verdient, er ist ein ganz gerechtes Gericht" [1]).

Diese Darstellung der Prädestinationslehre, die sich nur formell von der Augustinischen unterscheidet, hatte Gottschalk dem Bischof Notting von Verona mitgetheilt. Notting setzte den Erzbischof Rabanus von Mainz, der von früher her Gottschalk's Feind war, von ihr in Kenntniß, und von diesem wurde sie dahin mißgedeutet, als lehre Gottschalk, Gott zwinge die Verworfenen, auch wenn sie selig werden wollen, auch wenn sie mit wahrem Glauben und guten Werken nach dem ewigen Leben trachten, dennoch ins Verderben zu gehen. Die Schrift selbst wurde auf einer Synode zu Mainz im J. 848 als häretisch verurtheilt und ihr Verfasser, der sich der Synode in Ueberzeugung von der Kirchlichkeit seiner Lehre ohne Weiteres gestellt hatte, dem Erzbischof Hinkmar von Rheims, in dessen Sprengel Gottschalk's Kloster gelegen war, zur Bestrafung überantwortet. Dieser jedoch mißhandelte den ihm Uebergebenen grausam, und nachdem er ihn auf einer Synode zu Chiersy 849 von Neuem hatte verdammen lassen, schickte er ihn in das Kloster Hautvilliers (in der Diöcese Rheims) zu lebenslänglicher Gefangenschaft, ohne daß Gottschalk sich zum Widerruf bewegen ließ, weil er seine Lehre für die ächt augustinische hielt.

Zahlreiche Stimmen erhoben sich sofort für den so ungerecht mißhandelten Mönch, namentlich der Bischof Prudentius v. Troyes, Remigius v. Lyon, der gelehrte Mönch Ratramnus in Corbie, der Abt Servatus Lupus v. Ferrières, während R. Maurus und Hinkmar mit ihren Gesinnungsgenossen Pardulus, Bischof von Laon, Amolo von Lyon, dem Vorgänger des Remigius, dem Magister

---

1) In seiner zweiten Confession: Deum praescisse et praedestinasse homines electos ad vitam gratis aeternam, et diabolum ... cum hominibus reprobis propter praescita certissime ipsorum propria futura mala merita praedestinasse per justissimum judicium suum in mortem sempiternam.

Florus und selbst Johannes Skotus um so beharrlicher fortfuhren, ihn zu verketzern.

So kam es zum heftigen Streit, der jedoch den wirklichen Gegensatz der Richtungen nur schwer erkennen läßt, weil es sich, wenigstens anscheinend, mehr nur um den härteren oder milderen Ausdruck für die augustinische Lehre handelte. Beide Parteien kamen in der Anerkennung derselben, insbesondere auch in der Gnadenwahl überein; der Unterschied war nur der, daß Rabanus und Hinkmar zwischen Prädestination und Präscienz unterschieden, dergestalt, daß sie die göttliche Prädestination auf die Erwählung zum Leben bezogen, den Rathschluß der Verwerfung aber auf die göttliche Präscienz gründeten, und ihn nicht auf die Personen, sondern auf die Strafen bezogen wissen wollten. Sie drückten sich also so aus: Gott hat denen, welche er als Böse voraussah, die ewigen Strafen, nicht sie zu den ewigen Strafen prädestinirt. Dabei hielten sie fest, daß Christus zum Heile Aller gestorben sei, setzten aber gleichwohl hinzu, daß nur diejenigen selig werden, welchen Gott nach seinem verborgenen Rathschluß die erforderliche Gnade ertheile, womit sie offenbar doch wieder eine doppelte Prädestination der Sache nach lehrten, nur daß sie das Wort vermieden. Die Gegenpartei: Ratramnus, Remigius &c. lehrten eine doppelte Prädestination bezüglich der Personen, der Frommen zum Leben, der Bösen zu den ewigen Strafen; aber mit der zwiefachen Beschränkung, daß Gott nicht zum Bösen, nicht zur Sünde, prädestinirt habe und daß die Verwerfung der Gottlosen in der Präscienz ihren Grund habe, womit also doch wieder das zugestanden war, was die andere Partei auch angenommen hat; für die Gottlosen sei Christus **nicht** gestorben; wobei sie jedoch zugaben, daß die Wirkung der Erlösung sich auf die Gesammtheit der Getauften erstrecke, um die Bedeutung des Sakramentes der Taufe zu retten[1]).

Genau in diesem Sinne fielen die Bestimmungen der beiden Synoden aus (853), die in dieser Sache gehalten wurden, die der

---

[1]) Die Hauptschriften sind: Hinkmar's de praedestinatione Dei et libero arbitrio und des Remigius de tribus epistolis, nämlich drei Briefe von Hinkmar und Pardulus an die Lyoner.

Synode zu Chiersy, welche die Lehre Hinkmar's, und zu Valence, welche die Gegenlehre von einer doppelten Prädestination unter den angegebenen Modificationen aussprach. Wir geben sie unten [1]).

So subtil und unklar erscheint sachlich die Differenz, weshalb man sie so häufig für einen blosen Wortstreit erklärt hat. Aber mit Unrecht. Denn einmal war das Interesse auf beiden Seiten ein verschiedenes: den ersteren war es darum zu thun, die göttliche Causalität bezüglich des Bösen abzuwehren, letzteren die Uebermacht

---

1) Capita Synodi Carisiacae (J. 853).

cp. 1: Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit et in paradiso posuit, quem in sanctitate justitiae permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam. Caeteros autem, quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit: poenam autem illis, quia justus est, praedestinavit aeternam. Ac per hoc unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus, quae ad donum pertinet gratiae aut ad retributionem justitiae.

Ebd. cp. 2: Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum recipimus: et habemus liberum arbitrium ad bonum praeventum et adjutum gratiâ, et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratiâ. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum et gratia de corrupto sanatum. — cp. 3: Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum: quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.

Synode zu Valence (J. 855).

Fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem; in electione tamen salvandorum misericordiam Dei praecedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere justum Dei judicium. Praedestinatione autem Deum ea tantum statuisse quae ipse vel gratuita misericordia vel justo judicio facturus erat. In malis vero ipsorum malitiam praescisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est.... Ebd. Verum aliquos ad malum praedestinatos esse divina potestate, videlicet ut quasi aliud esse non possint, non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione (sicut Synod. Arausica) illis anathema dicimus.

Es scheint, daß der römische Stuhl diesen Sätzen beigestimmt habe. Weizs. 574.

der göttlichen Gnade und die Consequenzen derselben zu wahren; sodann aber standen beide überhaupt auf einem verschiedenen Standpunkt: denn während erstere die augustinischen Prämissen theilten, waren ohne Zweifel Rabanus und Hinkmar semipelagianisch gesinnt. Rabanus sprach es ganz offen aus, daß dem Menschen, wo es auf den Willen ankommt, die Wahl des Besseren frei gelassen ist (electio melioris proprio relinquitur arbitrio); daß er, wenn Gottes Güte ihn leitet, durch den rechten Glauben und durch gute Werke den ewigen Lohn verdienen kann; er geht so weit auszusprechen: virtus fidei salvat hominem; der in der Liebe thätige Glaube vera salus est hominum. Ueber den Umfang des göttlichen Rathschlusses denkt er universalistisch [1]). Hinkmar ist vorsichtiger; er hüllt sich mehr in Augustinische Formeln, aber seine wahre Meinung läßt sich doch dahinter entdecken. Er schwächt den augustinischen Begriff von dem totalen Unvermögen des natürlichen Menschen ab [2]), er sei krank und unkräftig zu allem Guten; die Gnade sei dazu schlechterdings nothwendig, aber sie hebe den Willen nicht auf, sondern gebe ihm die Anregung (non abolente, sed adolente gratia liberum arbitrium). Insbesondere erleichtert er sich den Angriff dadurch, daß er die Gegner mit jenen sog. Prädestinatianern (die wir Thl. I, S. 550 kennen lernten) identificirt und sich so den Anschein gibt, für Augustin zu streiten. Im Allgemeinen scheint Hinkmar die Zeitstimmung für sich gehabt zu haben. Aber durch die von ihm veranlaßte Einmischung J. S. Erigenas that er seiner Sache großen Schaden: denn indem dieser von seinen pantheistischen Prinzipien aus Gottschalk bekämpfte, negirte er nicht nur den Begriff der Prädestination und ihren Unterschied von der Präscienz, sondern stellte eine Reihe von Sätzen auf, die ihm von beiden Seiten den Vorwurf der Häresie eintrugen [3]). Zu einer Vermittlung kam es nicht.

---

1) S. Weizsäcker, das Dogma v. d. göttl. Vorherbestimmung im 9. Jahrh., in den Jahrb. für deutsche Theol. Bd. IV, Heft 3, 1859, S. 527 ff. — 2) Weizsäcker a. a. O. 547—550. Hinkmar's Bestreben ist darauf berechnet zu täuschen, wenn er versichert: wir haben in Adam die Freiheit des Willens verloren, die wir durch Christum wiedererhalten haben — und in demselbem Athem: wir haben den freien Willen nicht gänzlich in Adam verloren. — 3) S. Erigena: de divina praedestinatione, gegen ihn: Prudentius de praedestinatione, Florus: advers. J. Scoti erroneas definitiones. Er sagt: von

Die Folge war eine Spaltung der beiden fränkischen Kirchen. Doch brachte es eine allgemeine Reichsversammlung zu Savonières (Vorstadt von Toul) 859 zu einem vorläufigen Compromiß: die Entscheidung solle einer späteren Zeit überlassen bleiben.

So resultatlos war die ganze Controverse — und doch so bedeutungsvoll; denn sie präformirt den Standpunkt und die Tendenz, welche die gesammte spätere Theologie des Mittelalters in diesem Dogma beherrschte: Voraussetzung des Augustinischen Systems, aber Erweichung und Modification desselben durch semipelagianische Elemente — ein kunstreicher, theilweise unwahrer Vermittlungsversuch heterogener Bestandtheile.

III. Der Abendmahlsstreit.

Das Mittelalter hat das Dogma vom Abendmahle in einer noch unfertigen und schwankenden Gestalt überkommen. Die zwei Auffassungsweisen des 4. und 5. Jahrhunderts in der abendländischen Kirche, die realistische, zur Annahme einer Verwandlung übergehende, und die symbolisch spiritualistische Augustin's finden wir auch hier wieder; die erstere hatte ihren Anhalt an den liturgischen Formeln: conficere corpus et sanguinem Christi, consecrare in substantiam corporis et sanguinis Christi, worauf sich Alcuin bezieht. In der Karl dem Gr. beigelegten Schrift über den Bildercultus heißt es: Christus habe nicht imaginarium quoddam indicium, sed sui sanguinis et corporis sacramentum uns ertheilt; non enim sanguinis et dominici corporis mysterium imago jam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra sed corpus [1]). Die Augustinische Auffassung theilen oder scheinen zu theilen derselbe Alcuin, Beda venerabilis und der Mönch Druthmar, der da sagt: sanguis per hoc figuratur und setzt hinzu: Wie einer der auf Reisen geht seinen Freunden ein Liebespfand hinterläßt, damit sie alle Tage dasselbe wiederholend seiner nicht vergessen, so hat uns zu thun der Herr befohlen, transferens spiritualiter corpus in pa-

---

den Syllogismen Erigenas: commentum diaboli potius, quam aliquod argumentum fidei. Ueber das Nähere s. Baur, Dogmengeschichte 2, 139, Weizsäcker a. a. O. 555.

1) Baur, Dogmengeschichte 2, 161.

nem, vinum in sanguinem; Amalarius von Metz: hic panis est figura corporis mei; Walafried Strabo: Christus übergab seinen Jüngern corporis et sanguinis sui sacramenta in panis et vini substantia, und lehrte sie in commemorationem sanctissimae suae passionis ea celebrare [1]) Beide Anschauungen gingen noch nebeneinander her und flossen auch wohl ineinander über bei dem Schwanken zwischen Bild und Sache und bei dem elastischen Begriffe der Verwandlung, der sowohl im spiritualistischen als im realen Sinne genommen werden konnte.

Erst Paschasius Radbert aus dem Kloster Korbie [2]) that den entscheidenden Schritt, welcher dem bisherigen Schwanken ein Ende machte. Schon im J. 831 hatte er seine Theorie in der berühmten Schrift: Liber de corpore et sanguine Domini ausgesprochen. Sie blieb anfangs ziemlich unbeachtet. Aber im J. 844 überreichte er sie mit einer Zueignung Karl dem Kahlen und von da an erregte sie allgemeine Aufmerksamkeit. Er ist der Urheber der specifisch römisch-katholischen Transsubstantiationslehre. Das Neue daran ist nicht der Gedanke einer Verwandlung überhaupt (Chrysostomus, Ambrosius, Joh. v. Damaskus), sondern die Art und Weise, wie er sie bestimmt und begründet. Paschasius beruft sich nämlich dafür obenan auf die göttliche Allmacht, welche wie aus Nichts alle Dinge, so auch aus dem was ist ein Anderes schaffen und in ein Anderes, als es war, verwandeln könne. Wollen und Thun ist bei Gott eins (c. 1). In diesem Zusammenhang lehrt er: Leib und Blut des Herrn werden im Abendmahl stets auf's neue geschaffen (creantur). Derselbe heilige Geist, welcher das Fleisch Christi in der Jungfrau gewirkt hat, macht durch die Consecration die Substanz des Brodes und Weines zu Christi Leib und Blut. Es ist dieß eine Neuschöpfung, oder vielmehr eine Umschaffung durch einen Akt der Allmacht (ex substantia

---

1) S. Rückert in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theol., Jahrg. 1, 25 ff.

2) Einer der bedeutendsten Vorläufer der Scholastik, bes. durch seine Schrift de fide, spe et charitate, welche eine Art Summa des Augustinischen Systems ist; s. Steitz, Herzog's R.-Enc. 12, 488 ff. Zum Flgb. vgl. Rückert, bei Hilgenfeld a. a. O., Dieckhoff: evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter 1851, und Steitz a. a. O.

panis et vini), also eine Verwandlung im eigentlichsten Sinne, ein Wunder, wodurch es sich ermöglicht, daß Christus täglich in der Messe aufs neue geopfert wird (c. 3. 8. 9). Die Hauptstelle lautet so: Christus voluit, in mysterio hunc panem et hoc vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione spiritus sancti potentialiter creari, creando vero quotidie mystice immolari [1]). Ferner: substantia panis et vini in Christi carnem efficaciter interim mutatur, ita, ut deinceps post consecrationem jam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur; cp. 4, 1; 8, 2. Es ist dies der Substanz nach derselbe Leib, in welchem Christus geboren wurde, gelitten hat, auferstanden ist und uns im Himmel als Hoherpriester bei Gott vertritt, obwohl von dem im Himmel befindlichen, an einem bestimmten Orte beschlossenen Leib des Herrn zu unterscheiden; gleichsam ein schöpferisches Ueberquellen aus demselben, eine Mittheilung ex ipso et ab ipso, wofür Paschasius das Bild der Vermehrung in der Wüste, des Waizenkorns oder auch des Oelkrugs der Sarepterin gebraucht. Die Verwandlung selbst geschieht auf mystische Weise, innerlich (mystice creare, mysterium), daher der bildliche Charakter des Sakraments nicht aufgehoben wird. Brod und Wein sind nach außen hin ein Bild des gebrochenen Leibes (figura), für die sinnliche Wahrnehmung bleibt Gestalt, Farbe und Geschmack zurück, innerlich aber und wesentlich sind sie dieser selbst (veritas), wie es der Glaube faßt, denn nur ihm ist das Geheimniß zugänglich, nur er vermag uns über das Sichtbare zu erheben und etwas anderes innerlich zu schauen, als was der fleischliche Mund berührt [2]). — Wie sich der Leib, in welchem der Herr das heil. Mahl eingesetzt, zu dem, welchen wir empfangen, verhalte, wird nicht näher erörtert, jedenfalls aber dieser als der den Schranken der Natürlichkeit entnommene, geistlich, vergöttlicht, verklärt gedacht [3]).

---

1) Die Auslegung: der Potenz nach, ist irrig, s. Dieckhoff S. 27; es ist = efficaciter. — 2) Figura videtur esse dum frangitur, dum in specie visibili aliud intelligitur, quam quod visu carnis et gustu sentitur, 4, 1. — 3) c. 8, 2: Disce o homo aliud gustare quam quod ore carnis sentitur, aliud videre, quam quod oculis istis carneis monstratur; disce, quia Deus spiritus illocaliter ubique est; intellige, quia spiritualia haec sunt nec localiter, sic utique nec carnaliter ante conspectum divinae majestatis in sublime feruntur.

Diese Lehre basirt Paschasius auf die wörtlich zu verstehenden Einsetzungsworte, ohne sie jedoch wirklich daraus zu erweisen; er beruft sich dafür auf eine Reihe von Erscheinungen, in welchen man Christi Fleisch und Blut in der Hand des Priesters auf dem Altar gesehen (c. 14, 1). Das Wunderbare an der Sache dürfe uns überhaupt nicht irren. Als den Zweck dieser Gabe nennt er die Vergebung der Sünden, insbesondere der leichteren und täglichen, und die Vereinigung mit Christo, die Incorporation in ihn, wodurch er uns in seinen mystischen Leib versetze, c. 4. Als Ursache der Verhüllung gibt er an, daß Christum vorari fas dentibus non est, ferner, damit der Genießende nicht mit Schauder erfüllt werde, endlich, damit der Glaube zur Gerechtigkeit geübt werde und Lohn empfangen möge.

So realistisch nun seine Darstellung nach der objectiven Seite hin ist, auf der subjectiven, wo es sich um den Genuß handelt, klingt doch die Augustinische Anschauung durch. Denn Genuß und Wirkung denkt er geistlich: „spiritualiter manducat et bibit homo. Alles was in diesem Sakrament gehandelt wird, ist spirituale, das Ganze muß in spiritu verstanden werden" [1]). Es soll damit unser geistleibliches Leben genährt, der ganze Mensch nach Seele und Leib in's Unvergängliche verwandelt, in Christus verklärt werden, daß Christus in uns lebt und wir in ihm [2]), daher müssen wir, um diese Wirkung zu erfahren, selbst Christi Glieder, Gläubige, sein, und wo diese subjective Bedingung fehlt, da zieht sich die Kraft des Sakraments zurück. Die Ungläubigen empfangen Christi Leib und Blut nicht, holen sich aber an dem Sakramente das Gericht [3]).

---

[1]) S. die vorige Anmerkung und Rückert 364. — [2]) c. 19, 1: denique, non sicut quidam volunt, anima sola hoc mysterio pascitur, quia non sola redimitur morte Christi et salvatur, verum etiam et caro nostra per hoc ad immortalitatem et incorruptionem reparatur. Carni quidem nostrae caro Christi spiritaliter conviscerata transformatur. — [3]) 8, 3: accipiunt mysterium ad judicium damnationis. c. 6, 2: quid est, quod manducant homines: Ecce omnes indifferenter quam saepe sacramenta altaris percipiunt? Percipiunt plane, sed alius carnem Christi spiritaliter manducat et sanguinem bibit, alius vero non, quamvis buccellam de manu sacerdotis videatur percipere. Et quid accipit, quum una sit consecratio, si corpus et sanguinem Christi non accipit? Vere, quia reus indigne accipit, sicut Paulus ap. ait, judicium sibi manducat et

So sucht Paschasius die zwei bisher neben einander hergehenden Auffassungen zu verbinden, ohne sie jedoch wirklich zu vermitteln, denn die beiden Seiten seines Systems wollen sich nicht recht decken. Ueberdieß bleiben auch einige unklare Punkte. Einmal das Verhältniß des Leibes Christi im Abendmahle zu den irdischen Elementen; denn nach den meisten Stellen erscheint es so, daß nach der Consecration nichts weiter und nichts Anderes mehr da ist, als Christi Leib und Blut (nihil aliud, quam caro Chr. et sanguis post consecrationem credenda sunt 1, 2 [1]), während andern der Gedanke zu Grunde liegt, daß man Brod und Wein als Symbole von Leib und Blut Christi empfange, also doch beides gegenwärtig sei (sanguis in calice, caro in pane), eine Vorstellung, die auch da vorwaltet, wo von der Opferung des Leibes Christi nicht nude und visibiliter, sondern in sacramento die Rede ist [2]). Sodann das Verhältniß des im Himmel befindlichen Leibes Christi zu dessen Präsenz im Abendmahl — ein Problem, das erst der spätern Scholastik in Angriff zu nehmen überlassen blieb [3]).

Seine Lehre erregte das größeste Aufsehen und fand sowohl vielfachen Widerspruch als Beifall. Man war gleichsam überrascht, ein Dogma, über dessen Inhalt man sich bisher noch keine genaue Rechenschaft gegeben hatte, mit einem Male auf einen so bestimmten Ausdruck gebracht zu sehen. Namhafte Kirchenfürsten wie Rabanus Maurus, sprachen sich dagegen aus, insbesondere der gelehrte Mönch Ratramnus aus Corbie in einer Schrift: „de corpore et sanguine Domini ad Carolum Calvum“, die früher mit Unrecht dem Johannes Scotus Erigena zugeschrieben wurde. Sie ist auf Veranlassung Karls des Kahlen (840 - 877) geschrieben und läßt schon im Eingang erkennen, daß noch neben der realistisch-metabolischen die spiritualistische Ansicht fortbesteht. Karl der Kahle hatte dem Ratramnus die Frage

---

bibit, non probans se prius, nec dijudicans corpus Domini (1 Cor. 11, 29). Ecce quid manducat peccator et quid bibit? Non utique sibi carnem utiliter et sanguinem, sed judicium, licet videatur cum ceteris sacramentum altaris percipere.

1) ib. 20, 3: in calice nihil aliud bibimus, quam Christi sanguinem, in pane vero nihil praeter corpus, und so oft, 1, 6. 4, 1. — 2) S. Rückert 344 ff. 357. — 3) [Vgl. noch Bach, die Dogmengeschichte des Mittelalters, 1, 172 ff.; Reuter, Gesch. d. religiösen Aufklärung im Mittelalter, 1, 42 f.]

vorgelegt, ob der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl in mysterio fiat, an in veritate, ob sakramentlich, bildlich oder eigentlich? Ratramnus zerlegt diese Frage in zwei:

1) ob das Abendmahl etwas Geheimnißvolles enthalte, was blos der Glaube sehe und was man von dem erscheinenden oder sinnlichen Inhalt zu unterscheiden habe?, und sodann

2) ob es derselbe Leib sei, der von Maria geboren, in welchem Christus gelitten, auferstanden ist u. s. f.? [1]).

Die erste Frage beantwortet er dahin: Brod und Wein sind von dem, was der Glaube im Abendmahl empfängt, wohl zu unterscheiden; das Brod bleibt was es ist, es geht keine Verwandlung mit ihm vor, die irdischen Elemente als das Aeußere der Sache behalten ihr Wesen, ihre Eigenthümlichkeiten, aber innerlich angesehen (ex fidei contuitu), für den Glauben bedeuten sie etwas Höheres, Himmlisches, Göttliches, was nicht mit leiblichen Sinnen, sondern von der Seele empfangen und genossen wird. Sie sind also nicht wesentlich, sondern nur figurate Leib und Blut Christi. Die Veränderung, die mit ihnen vorgeht, ist eine innere, geistliche, sub velamento (äußere Hülle) corporis panis et vini spiritualiter corpus et sanguis Christi existunt. Die irdischen Elemente sind also die mysteria des Leibes und Blutes Christi.

Die zweite Frage beantwortet er dahin, daß es im Abendmahl nicht derselbe Leib Christi sei, der von der Jungfrau geborene, einst gekreuzigte, jetzt verherrlichte, sondern das Mysterium desselben [2]).

---

[1]) I. Quod in ecclesia ore fidelium sumitur corpus et sanguis Christi, in mysterione fiat an in veritate? id est utrum aliquid secreti contineat, quod oculis tantummodo fidei pateat? an sine cujusque velatione mysterii hoc adspectus intueatur corporis exterius, quod mentis visus inspiciat interius, ut totum quod agitur in manifestationis luce clarescat? II. Et an ipsum corpus sit, quod de Maria natum est, passum etc.

[2]) Non idem sunt, multa differentia separantur.. Illa caro, juxta quam crucifixus et sepultus est Christus, non est sacramentum, sed naturae veritas. Haec autem caro, quae nunc similitudinem illius in mysterio continet, non est specie caro sed sacramento: si quidem in specie panis est, in sacramento vero verum Christi corpus... Exterius igitur quod apparet, non est res, sed imago rei, mente vero quod sentitur et intelligitur, veritas rei... Quapropter cor-

Dieß sei die veritas rei. Was ist diese veritas oder res im Abendmahl? Darauf antwortet Ratramnus selbst: spiritualis verbi virtus, substantialis Verbi potestas, Verbum Dei quod est panis invisibilis. Das ist die Substanz des Sakraments. Unter diesem Wort aber versteht er das Wesentliche, den göttlichen Logos; er sagt: Verbum Dei, qui est panis invisibilis, invisibiliter in illo sacramento existens, invisibiliter participatione sui fidelium mentes vivificando pascit. Er sagt: inerat corporeis illis substantiis spiritualis Verbi potestas, quae mentes potius quam corpora credentium pasceret atque potaret.

Dieses wesentliche Wort, so verstehe ich es, verbindet sich im Abendmahl mit Brod und Wein und macht es so zu seinem Gefäß, zum Vehikel jener spiritualis operatio an der Seele, worin die Heilswirkung besteht. Beides, Object und Art des Genusses, sind also geistlich. — Dabei kann denn Ratramnus immer noch von Leib und Blut und von einer Verwandlung (convertere) reden, er kann sagen: panis per sacerdotis ministerium corpus efficitur [1]); er meint jenes figurate, dieses geistlich, innerlich, mystisch; für den Glauben sind ja nach ihm die irdischen Elemente wirklich etwas Neues geworden. Er schließt sich darin an den liturgischen Sprachgebrauch seiner Zeit an, ob mit einer beabsichtigten Unklarheit oder Selbsttäuschung über den Sachverhalt, mag dahin gestellt bleiben: aber der Sinn bleibt der obige.

Diese Theorie, die einige Aehnlichkeit mit der origenischen oder vielmehr des Gregor v. Nyssa in der alten Kirche und Reminiscenzen an Augustin hat, ist das direkte Gegentheil der des Paschasius. Er ist der Erste, der die Verneinung: Christi geschichtlicher Leib ist nicht im Abendmahle, mit dürren Worten ausgesprochen und mit Gründen zu unterstützen gewagt hat. So war sie ganz geeignet, zur Entscheidung zu drängen. Ihr Widerspruch gegen die in der Kirche herkömmliche Lehre lag offen am Tage.

In der That traten auch sehr namhafte Theologen, ein Florus v. Lyon, Remigius, Walafried Strabo u. A., überhaupt die Mehr-

---

pus et sanguis quod in ecclesia geritur, differt ab illo corpore et sanguine, quod in Christo per resurrectionem jam glorificatum agnoscitur. Hoc enim corpus pignus est et species, illud vero ipsa veritas...

1) Rückert a. a. O. 583 ff.

zahl, auf die Seite des Paschasius, wenn auch noch nicht mit völliger Entschiedenheit. Man suchte die Frage nach einer wirklichen Verwandlung noch zu umgehen, aber die Ansicht der Mehrzahl in der Kirche neigte sich doch immer entschiedener und allgemeiner der Lehre des Paschasius zu; sie wurde im Lauf dieses und des folgenden Jahrhunderts bereits so allgemein herrschend, daß die Reaction, welche Berengar von Tours im J. 1050 gegen sie erhob, nur dazu diente, sie zu kirchlicher Anerkennung zu bringen [1]).

Dieser Berengar, der berühmte, geistvolle, ja glänzende Lehrer und Kanonikus an der Domschule zu Tours (seiner Vaterstadt) hatte sich nämlich auf's Stärkste gegen die Lehre einer Verwandlung erklärt, ja sie geradezu als unvernünftig und in sich widersprechend behandelt, er hatte sie eine ineptia genannt. Das Gerücht davon verbreitete sich sofort durch Frankreich und Deutschland, es hieß, er habe gelehrt, non esse verum corpus Christi neque verum sanguinem, sed figuram quandam et similitudinem. Die Sache machte das größte Aufsehen. Viele seiner Freunde und Schüler, z. B. Adelmann (Diak. in Lüttich), wandten sich an ihn um Auskunft und baten ihn zu widerrufen; er selbst schrieb in dieser Angelegenheit an Lanfrank, Abt im Kloster Bec in der Normandie (1070—1089 Erzbischof von Canterbury), indem er sich gegen die Abendmahlslehre des Paschasius aussprach. Dieser Brief kam nach Rom und sein Verfasser wurde dort (J. 1050) ungehört verurtheilt; hierauf in Frankreich selbst gefangen gesetzt und wieder freigelassen ward er vor ein Concil zu Paris gefordert, von welchem er jedoch, um seine Sicherheit besorgt, weggeblieben sein soll. Im J. 1054 kam der damalige päpstliche Legat Hildebrand selbst nach Frankreich und gewährte Berengar, dem er (Synode zu Tours 1054) günstig gesinnt war, Gehör, wobei jener sich dahin erklärte, daß er Brod und Wein im Abendmahl nach der Consecration für Leib und Blut des Herrn anerkenne. Damit stellte er die fränkischen Bischöfe zufrieden, obwohl der Argwohn gegen ihn fortdauerte. Im J. 1059 begab sich dann Berengar selbst nach Rom, vertrauend auf den Schutz Hildebrand's, der daselbst be-

[1]) Vgl. über das folgende Aeußere Neander, Kirchengeschichte IV. Band, und, was das Dogmatische betrifft, Dieckhoff, die Abendmahlslehre im Reformationszeitalter Bd. I.

reits an der Spitze der Geschäfte stand. Aber er fand dort Alles so gegen sich eingenommen, daß er, von dem leidenschaftlichen und streitsüchtigen Cardinal Humbert angeklagt, sein Leben nur dadurch retten zu können glaubte, daß er ein Bekenntniß annahm, welches die Verwandlung in der schroffsten Weise aussprach: consentio Romanae ecclesiae, panem et vinum quae in altari ponuntur post consecrationem non solum sacramentum (sinnbildliches Zeichen), sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jes. Christi esse et sensualiter non solum (in) sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri. Nach Frankreich zurückgekehrt fuhr er jedoch fort, seine eigene Lehre zu vertheidigen und weiter zu entwickeln. Die Aufregung dauerte fort; im J. 1078 begab er sich abermals nach Rom (wo unterdessen Hildebrand Papst geworden war) und suchte dort durch ausweichende Erklärungen sich durchzuhelfen, aber man traute ihm nicht mehr, und er bequemte sich auf einer zweiten Synode zu Rom (1079) auf's Neue zu einem Widerruf, bereits dem dritten. Dann zog er sich, durch Alter und Kummer gebeugt, auf die Insel St. Côme bei Tours zurück, wo er in strenger Askese einsam lebte und mit der Kirche versöhnt in hohem Alter 1088 starb[1]).

Berengar leugnete in der That nicht blos die Vorstellung von einer Brodverwandlung, sondern von jeder leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl; er lehrte auch nicht, wie Ratramnus, eine Durchdringung der irdischen Elemente von dem Logos, sondern betrachtete dieselbigen als Typen des für uns dahingegebenen Leibes und Blutes Christi. Er will zwar nicht in Abrede stellen, daß Brod und Wein durch die Consecration Leib und Blut Christi würden, er braucht selbst den Ausdruck converti, conversio, aber, sagt er: „es geschehe nicht mit Zerstörung der irdischen Elemente, auch nicht durch eine Neuschaffung des Leibes Christi; es handle sich überhaupt gar nicht um die Frage nach dem „daß", sondern nach dem „wie?", wie Brod und Wein Leib und Blut Christi werden? und darauf ist die Antwort: sie wer-

---

1) Seine Lehre selbst hat er niedergelegt in der „epistola ad Adelmannum" und in Lanfrank's Gegenschrift de corp. et sang. D. adv. Ber. Turon. und „liber de sacra Coena adversus Lanfrancium" (herausgegeben von Vischer, Berlin 1834).

den durch die Consecration zum sacramentum corporis et sanguinis Christi, d. h. zum geheimnißvollen Sinnbild, zur sinnbildlichen Darstellung derselben. Brod und Wein sind Leib und Blut Christi nur, sofern sie beides bezeichnen (significant), nicht wesenhaft, nicht real; sie erinnern nur daran als signum, figura, pignus desselben; sie bewirken nur, daß die Sache in unsere cognitio, in unsere Gedanken eintritt, non in manum, non in os, in cognitionem", während Christi Leiblichkeit im Himmel ist und bleibt [1]).

Das Abendmahl ist also ein geistiges Essen und Trinken (spiritualis comestio quae fit in mente), und zwar des ganzen unzertrennten im Himmel befindlichen Christus, eine innerliche geistliche Erquickung. In diesem Sinne sagt Berengar: totum Christi corpus accipi ab interiore homine; — fidelium corde, non ore setzt er hinzu [2]). Denn wie das Object, so ist ihm selbstverständlich auch der Genuß ein geistlicher. Er besteht in der gläubigen Aneignung des Leidens und Sterbens Christi [3]).

Nur die Gläubigen empfangen seinen Leib und sein Blut [4]).

---

1) Ad Lanfr.: Sacramentum figura vel signum rei exhibitae, rei jam exhibitae commonefactoria. Ebendort: Exigit (Christus), ut per comestionem et bibitionem corporalem, quae fit per res exteriores, per panem et vinum, commonefacias te spiritualis comestionis et bibitionis, quae fit in mente de Christi carne et sanguine, dum te reficis in interiore hac incarnatione verbi et passione.

2) ad Lanfr.: per consecrationem altaris fiunt panis et vinum sacramentum religionis, ut non desinant esse quae erant, sed ut sint quae erant et in aliud commutentur. — 3) De s. coena: quod in altari ponitur, aliud quam Christum vel carnem Christi esse negare non debebis quantum ad sensualitatem sacramenti, quum negare non possis, minime afferri ad altare, minime poni in altari vel totum corpus vel portiunculam sensualiter corporis Christi, quamvis panis et vinum altaris post consecrationem sint corpus Christi et sanguis quantum ad spiritualitatem vel rem sacramenti.

4) ad Lanfr.: verum Christi corpus in ipsa mensa proponi, sed spiritualiter interiori homini, verum in ea Christi corpus ab his duntaxat, qui Christi membra sunt, incorruptum, intaminatum inattritumque spiritualiter manducari. Hoc patres publice praeconantur, aliudque esse corpus et sanguinem, aliud corporis et sanguinis sacramenta non tacent, et utrumque a piis, visibiliter sacramentum, rem sacramenti invisibiliter accipi, ab impiis autem tantum sacramenta commendant. Nihilominus tamen sacramentum secundum quendam modum res ipsas

Für diese seine Lehre beruft sich Berengar auf die Einsetzungsworte, die er tropisch deutet, auf Joh. 6 und auf Augustin. Sie läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Höchst bedeutsam aber ist die Gegenlehre bekämpft. Er entwickelt darin die ganze Kunst der neuerdings aufkommenden Dialektik; er argumentirt gegen sie weniger aus Autoritäten als aus logischen Syllogismen und allgemeinen Vernunftwahrheiten [1]); er sucht nachzuweisen, daß die Einsetzungsworte, so wie sie von seinen Gegnern gefaßt werden, einen logischen Widerspruch und eine innere Unmöglichkeit enthalten, daß die ganze Lehre voll von Ungereimtheiten stecke, daß eine fortwährende Neuschaffung des Leibes und Blutes Christi die wahre Leiblichkeit des Erlösers aufhebe, daß es ein Unsinn sei, die irdischen Substanzen durch Verwandlung absorbirt werden und doch die Accidentien fortbestehen zu lassen. Er erinnert, daß man, genau genommen, nach der Meinung der Gegner im Abendmahl eine portiuncula carnis, nicht den ganzen Leib, weil so viel ausgetheilt wird, empfange, während doch der ganze Christus gemeint ist, ferner daß man eigentlich zwei Leiber (duae carnes) Christi annehmen müsse, wenn man ihn im Abendmahl erst immer neu schaffen und ihn hier auf andere Weise existiren lasse, als er im Himmel existirt [2]).

Die Lehre Berengar's hatte jedoch die ganze Anschauung jener Zeit gegen sich; sie wurde fast allgemein verworfen, und die Heftigkeit, mit der dies geschah, der Ungestüm der Gegner, wider welchen selbst Gregor VII. den von ihm geschätzten Theologen nicht schützen konnte, zeigt, wie tief die Verwandlungslehre sich eingewurzelt hatte und mit welcher Energie man bereit war, jeden Widerspruch gegen sie niederzuschlagen. Sie wurde sofort zur kirchlichen gestempelt [3]),

---

esse, quarum sacramenta sunt universaque ratio et universa autoritas exigit.

1) [Vgl. Reuter, Geschichte d. religiösen Aufklärung im Mittelalter, I, 92 ff.] — 2) S. die gründliche Darlegung Dieckhoff's S. 50 ff.

3) Das erste Bekenntniß, welches dem Berengar zu Rom unter Nikolaus II. aufgenöthigt wurde, s. S. 27 oben. Das zweite v. J. 1079 lautet: panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri redemptoris substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem J. Ch. D. N. et post consecratio-

durch Lanfrank, Hugo von Langres, und namentlich durch Guitmund von Aversa literarisch vertheidigt und von Lanfrank mit folgenden Näherbestimmungen vermehrt:

a) daß nicht nur die Substanz des Leibes und Blutes Christi, sondern mit Leib und Blut der ganze Christus im Abendmahle gegenwärtig sei;

b) daß nach der Verwandlung die Species und einige andere Qualitäten (Geruch, Geschmack) verbleiben, damit den Empfänger kein Grauen überkomme. Es ist, setzt er dann hinzu, derselbe Leib, der im Himmel zur Rechten Gottes sitzt, er selbst quoad substantiam et proprietates, und doch auch wieder nicht derselbe, ipsum corpus et tamen non ipsum, insofern er nämlich hier in anderer Weise ist als im Himmel, hier im Abendmahl unter der Gestalt des Brodes und Weines unsichtbar, übersinnlich, dort im Himmel sichtbar, räumlich. Ueber Paschasius Radbertus geht er darin noch hinaus, daß er auch die Unwürdigen im Sacrament des Herrn Leib empfangen läßt, nicht zum Heil, sondern zum Gericht, und dies begründet er durch die Unterscheidung zwischen einem sacramentlichen und einem geistlichen Genuß [1]).

Auf dem 4. Laterankoncil unter Innocenz III. wurde das

---

nem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit et quod sedet ad dexteram patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere ejus effusus est, non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae.

[1]) Lanfr. de corp. et sang. D.: credimus terrenas substantias, quae in mensa dominica per sacerdotale ministerium divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti in essentiam dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, et ut credentes fidei praemia ampliora perciperent; ipso tamen dominico corpore existente in caelestibus ad dexteram patris immortali, inviolato, integro, incontaminato, illaeso: ut vere dici possit, et ipsum corpus, quod de virgine sumptum est, et nos sumere et tamen non ipsum. Ipsum quidem, quantum ad essentiam veraeque naturae proprietatem atque naturam: non ipsum autem, si spectes panis vinique speciem caeteraque superius comprehensa. Hanc fidem tenuit a priscis temporibus et nunc tenet ecclesia, quae per totum diffusa orbem catholica nominatur.

Dogma aufs Neue sanctionirt und mit dem Kunstwort **transsubstantiatio** bezeichnet [1]).

Damit stehen wir am Ende. Das Resultat ist, daß unser Dogma im Verlauf der mittelalterlichen Bewegung sich einseitig auf eine Spitze getrieben hat, auf der es zum Widerspruch mit der alten Kirche und zum Irrthum ausschlug. Die ganze *eine Seite des Sakraments*, *die irdisch-sinnlichen Elemente*, diese Handhabe für den Glauben, sind völlig absorbirt, denn was noch von ihnen übrig bleibt nach der Wandlung, ist ein leerer Schein. Dazu die Kluft zwischen dem Leibe des Herrn auf dem Altar und dem im Himmel existirenden.

In Rom ist diese Entscheidung zwischen Berengar und Paschasius, den beiden gleich irrigen Extremen, getroffen und unter römischen Einflüssen durchgesetzt worden.

---

1) Das Wort transsubstantiatio zuerst bei Hildebert von Lawardin, Bischof v. Tours, einem Zeitgenossen Berengar's: nec dubitare debemus quin per sacra verba benedictionis sacerdotis in verum Domini corpus immutetur: *ita ut panis substantia non remaneat*, sed colorem et saporem panis voluit (Christus) remanere et sub *illa specie veram corporis Christi substantiam latere*, ne si in ea qualitate in qua revera est appareret, verum hominem animus hominis sumere abhorreret.

Die Bestimmung des Lateranischen Concils in dem adversus Albigenses aliosque haereticos gerichteten ersten Capitel lautet also: Una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris *sub speciebus panis et vini* veraciter continentur, *transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina*: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit apostolis eorumque successoribus Jesus Christus.

Erst dann wird die Abendmahlslehre aus diesen schroffen Gegensätzen heraus in eine richtige Bahn wieder hineingeleitet werden können, wenn es gelingen sollte, beide Seiten des Sakraments in ihrer Realität festzuhalten und in eine entsprechende organische Verbindung zu bringen.

Zweiter Abschnitt.

Hierarchie, Scholastik und Mystik.

I. Die Scholastik.

Die Scholastik ist eine der glänzendsten und großartigsten Erscheinungen der Geschichte. Wir bezeichnen mit diesem Worte die eigenthümliche Gestalt, die sich die christlich kirchliche Wissenschaft in der zweiten Hälfte des Mittelalters, vom 11. bis zum 14. Jahrh., im Abendlande gegeben hat. Sie unterscheidet sich wesentlich, sowohl von der Theologie der alten Kirche, der Patristik, als von der neueren protestantischen Wissenschaft, und bildet einen Haupttheil der von dem Mittelalter zu lösenden Aufgabe. Wir haben diese oben dahin bestimmt, den von der alten Kirche herausgearbeiteten Stoff, das von dieser erzeugte und sanktionirte Dogma sich anzueignen und zu verarbeiten, um es von da aus weiter fortzubilden. Hatte nun die erste Periode des Mittelalters sich darauf beschränkt, das aus der alten Kirche ererbte Material zu sammeln und äußerlich zusammenzustellen, wie dieß von Beda und von Isidor von Sevilla († 636) in seinen **libri sententiarum**, die eine Sammlung von lehrhaften Stellen der Väter, vornehmlich aus Augustin und Gregor dem Großen enthalten [1]), geschehen war; so galt es jetzt, dieses Material denkend zu durchdringen, durch's Denken dem Glauben zu vermitteln (denn der Glaube war selbst zum Autoritätsglauben geworden) und es in ein Ganzes zusammenzufassen. Dieß war ganz allgemein ausgedrückt, die Aufgabe der Scholastik. Ihr Anfang fällt an den Schluß des 11. Jahrhunderts.

Unter den inneren Zerrüttungen des fränkischen Reiches seit der Mitte des neunten Jahrhunderts waren die Schöpfungen Karls des Großen für wissenschaftliche Bildung wieder zu Grunde gegangen, jene berühmten, von Alcuin gegründeten Pflanzschulen für die frän-

---

1) Doch ist das Werk keine blose Sammlung, sondern mischt schon Fragen und Probleme ein. Hasse, Anselmus Bd. 2, 19.

kische und deutsche Kirche verödet; die merkwürdige Erscheinung des Johannes Scotus (am Hofe Karl des Kahlen), welcher sein Zeitalter an Geist und Bildung weit überragte, ging wie eine fremde Gestalt an den Franken vorüber, — sein sinnreiches pantheistisches System, in welchem sich Philosophie und Theosophie durchdrang, blieb zunächst ohne Einfluß, weil unverstanden [1]), und die Barbarei unter Klerus und Laien erreichte den höchsten Grad [2]). Seitdem aber die sächsischen Kaiser und insbesondere der Franke Heinrich III. die politische und kirchliche Ordnung in Deutschland wieder hergestellt hatten und auch die Verhältnisse in Frankreich einigermaßen geordnet waren, begann in dem romanisch-germanischen Abendlande, vornehmlich in Frankreich, Deutschland und England, ein neuer wissenschaftlicher Aufschwung, erweckt und genährt einerseits an den überkommenen Resten der Literatur aus dem vorigen Stadium, andererseits durch die erneute Verbindung mit Italien und dem griechischen Reiche, späterhin durch die glänzenden Bestrebungen der Araber in Spanien. Mit der ganzen Frische jugendlicher Begeisterung warf sich der germanische Geist in diese Richtung. Er schlug seine Werkstätte in den neuaufblühenden Klosterschulen auf: zu Chartres unter Fulbert's Leitung, zu Tours, wo sich die Jugend Frankreichs um den geistvollen Berengar sammelte, insbesondere in der Klosterschule zu Bek in der Normandie, welche von Lanfrank, dem Lehrer Anselms, gegründet, ein Herd der neuen Bildung wurde; etwas später an den von ihm selbst erzeugten Universitäten, voran in Paris, wo vom J. 1206 an die verschiedenen wissenschaftlichen Vorlesungen und Institutionen zu einer **universitas** zusammentraten (**studium generale seu universale**). Aus allen Gegenden Europas strömten hier Wißbegierige zusammen, so daß die Zahl der Studirenden eine höchst beträchtliche war. Man nannte die Stadt den Born der Weisheit, die Leuchte der Erde, den Baum des Lebens, den Sitz aller Güter des Leibes und Geistes, den Mittelpunkt der Ritterlichkeit und feinen Sitte [3]). Die Wissenschaft aber, welche

---

1) S. Christlieb, Leben und Lehre des J. Scotus Erigena, 1860. — Stöckl, Gesch. der Phil. des Mittelalters Bd. 1. — 2) Gieseler's Kirchengesch. 2, §. 27. — 3) Aber es hieß auch: **O Parisius! idonea es ad capiendas et decipiendas animas; in te retinacula vitiorum.** Hurter, der Papst Innocenz III. Bd. 1 S. 11 ff.

vornehmlich gepflegt ward, war die Theologie, eine ihrer Hauptlehrstätten ward die Sorbonne. — Neben Paris gelangte bald auch Oxford zu hohem Ruhme, in zweiter Linie Köln, Prag u. a. So nahm der neuerwachende wissenschaftliche Geist gleich von vorn herein die Gestalt der Schulwissenschaft an. Daher traten nunmehr an die Stelle der Kirchenväter die scholastici [1]), die magistri und doctores. Die Methode der Schule, das schulmäßig gebildete Denken macht sich an die Bearbeitung des kirchlichen Lehrstoffs, und so kann man wohl sagen, die Theologie wird jetzt zur Schulwissenschaft. Das Interesse des Wissens am Dogma tritt in den Vordergrund, während in der alten Kirche das religiöse, das Interesse des Glaubens das herrschende gewesen war.

Ferner! der neu erwachende wissenschaftliche Zug hatte sich alsbald auf die Dialektik geworfen. Angeregt durch Uebersetzungen und Commentare über einzelne Theile des aristotelischen Organons (zunächst von Cassiodor) hatte man diese wissenschaftliche Technik längst in den Kloster- und Kathredalschulen, noch ganz abgesehen von der Theologie, geübt und bis zur Virtuosität ausgebildet [2]). Selbst die Frage, ob die Realität der Gattungen und Arten zu bejahen oder zu verneinen sei, das Vorspiel nachmaliger Kämpfe, hatte man in Angriff genommen. Nunmehr, in dem Maaße als das kunstreiche Denken der Schule sich seiner Macht bewußt wurde, wandte man es auch in der Theologie an. Mit logischen Argumenten, in der Form des Syllogismus begann man die kirchlichen Lehren zu behandeln, während man zuvor ausschließlich an die Autoritäten, d. h. an die Schrift und an die Väter sich gehalten hatte. In dem Abendmahlsstreit zwischen Berengar und Lanfrank versuchte sich die junge Kunst zum ersten Male am Dogma. Mit Erstaunen bemerkte man es als eine befremdliche Erscheinung. Berengar namentlich übte sie mit eben so viel Lust als Gewandtheit: „zur Dialektik sich wenden, heiße ad rationem confugere, das sei etwas ungleich Höheres, als sich auf die Autoritäten stützen". Lanfrank wirft ihm das wie eine Art von Häresie vor: relictis sacris autoritatibus ad dialecticam confugis. Aber auch Lanfrank selbst

---

[1]) Scholastici hießen sowohl diejenigen, qui adhuc in schola sunt, als omnes, qui literis vivunt.

[2]) Hasse, Anselm 2, 22.

mußte sich von Rom aus die Weisung gefallen lassen: **ut plus sacris autoritatibus quam argumentis probaret.**

Nachdem die Dialektik in diesen Kämpfen erstarkt war, begab sie sich alles Ernstes daran, mit ihren Mitteln zunächst einzelne Dogmen zu bearbeiten, bald auch das Ganze derselben zu umfassen und als System darzustellen. Und dieß geschah nicht etwa nur von Einzelnen, die ganze Theologie jener Zeit ging auf diese Bestrebungen ein. Schon Paschasius R. hatte in seinem **liber de fide, spe et caritate** einen Anfang damit gemacht, der Schüler Lanfrank's aber, sein Nachfolger im Kloster Bek (1073), später auch auf dem erzbischöflichen Stuhl von Canterbury, Anselmus, ist auch der erste Scholastiker, der Meister und Begründer der Scholastik.

Ihr Entstehen fällt also der Zeit nach zusammen mit dem Höhepunkte der Hierarchie. In demselben Decennium, in welchem Gregor VII., der gewaltigste aller Päpste, den apostolischen Stuhl bestieg, setzte sich auch die Scholastik auf den Lehrstuhl, um der Christenheit die Lehre der katholischen Kirche als die absolute Wahrheit zu demonstriren und alles menschliche Denken unter die Autorität derselben zu beschließen. Man kann sie als die Hierarchie der katholischen Wissenschaft bezeichnen.

Bekanntlich theilt sich die scholastische Theologie in drei Perioden [1]).

Die erste, bis um die Mitte des 12. Jahrhunderts, ist die Periode des jugendlich frischen Aufblühens. An der Spitze die drei berühmten Namen: Anselm (1078, † 1109), Peter Abälard († 1142) und der heilige Bernhard († 1153); ersterer der Repräsentant der kirchlichen Orthodoxie, auf augustinisch-platonischem Standpunkt stehend, der tiefste Denker seines Jahrhunderts; der zweite, der leibhaftige Ausdruck des Selbstgefühls und der Kühnheit der jungen Dialektik, der zugleich in seinem **Sic et Non** die Widersprüche der patristischen Autoritäten, ohne sie zu vermitteln, nebeneinander gestellt und so gleichsam als Probleme dem Nachdenken der Zeit übergeben hatte [2]) (s. unten); Bernhard, der Mann des kirchlichen Lebens, der die Fahne der Kirche und ihre Autoritäten

---

1) Vgl. Landerer, Real-Encycl. VIII.

2) [Vgl. Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalter 1, 133 ff.]

so hoch hielt, daß er jede Abweichung davon als Häresie proscribirte[1]), aber auch, den Tiefen der mystischen Contemplation zugewendet, nur diejenige Erkenntniß göttlicher Dinge gelten lassen wollte, die auf dem Boden eines bekehrten, geheiligten Herzens erwuchs. In den Kämpfen zwischen diesen Männern messen sich die noch divergenten Prinzipien, um hernach eine gewisse Vermittlung miteinander einzugehen: die Grundanschauungen über das Verhältniß von Glauben und Wissen, über Realismus und Nominalismus. Noch in dieselbe Periode fällt auch die Blüthe der mystischen Theologie, anfangs noch im Bund mit der Scholastik, die sich dann ihr gegenüber zu voller Selbstständigkeit entwickelt (Hugo und Richard von St. Victor). Mit Robert Pullein (sententiarum libri octo † 1153) beginnen die ersten zusammenfassenden Darstellungen[2]), und c. 1160 schuf Petrus Lombardus in seinen IV libri sententiarum die Grundlage für alle Leistungen der folgenden Zeit. Er stellt darin die Lehren der Schrift und die Zeugnisse der Väter über den christlichen Glauben zusammen (testimonia veritatis in aeternum fundata, in quo (libro) majorum exempla doctrinamque reperies), aber nicht um der Kenntnißnahme willen, sondern „zur Nachweisung und Begründung der christlichen Wahrheit", im Gegensatz zu einer falsch-dialektischen, subjectiv-willkürlichen Richtung. Er will die patristischen Gegensätze ausgleichen, die wichtigsten Fragen, deren er selbst schon eine große Zahl aufstellt, beantworten, verzichtet jedoch häufig auch darauf, seine eigene Entscheidung zu geben. Die Hauptsache aber ist die übersichtliche systematische Zusammfassung und Anordnung dieses reichen Stoffs. Es zerlegt sich in vier Bücher, das erste von Gott, das zweite vom Menschen, das dritte vom menschgewordenen Sohne Gottes, das vierte von den Sacramenten, und innerhalb derselben in zahlreiche Distinktionen und angehängte Capitel, Einzeluntersuchungen und Fragen. Gerade dadurch entsprach das Werk dem Bedürfnisse der Zeit und ist das Handbuch geworden, welches sämmtliche Scholastiker commentirten[3]).

1) Dieß in noch ungestümerer Weise Walther von Sct. Victor: contra quatuor Galliae Labyrinthos. — 2) Der dem Hildebert v. Lavardin, Bischof von Tours (1125) zugeschriebene tractatus theologicus, den man häufig als das erste zusammenfassende System der Scholastik bezeichnet, ist nichts anders als die von Hugo v. St. Viktor verfaßte summa sententiarum. — 3) Die

Die zweite Periode bis Ende des 13. Jahrhunderts ist die der Reife, der durchgeführten vollendeten Systematik. Die Schriften des Aristoteles, zunächst die logischen, dann auch die physischen und metaphysischen, waren vornehmlich aus Commentaren und Uebersetzungen der Araber, einzelne durch Versionen aus dem Grundtext vollständiger bekannt geworden und übten jetzt einen beherrschenden Einfluß [1]). Das augustinisch-platonische Element trat zurück. Die dialektische gegensätzliche Behandlungsweise der Quästionen durch pro et contra wurde allgemein. Die Untersuchung umfaßte das Ganze der Glaubenslehre und ließ sich auch auf die allgemeinen principiellen Fragen, auf Begriff und Erkenntnißquellen der Theologie, auf Verhältniß von Vernunft und Offenbarung ein. Ein reicher, immer massenhafter anschwellender Stoff aus den weltlichen Wissenschaften wurde mit herbeigezogen. Die Repräsentanten dieser Periode gehörten fast ausnahmslos dem Dominikaner- und Franziskaner-Orden an, waren allesammt, wenigstens eine Zeitlang, Lehrer der Theologie in Paris, zum Theil aber auch Inhaber hoher geistlicher Kirchenämter; ein Zeichen, daß nunmehr die Scholastik ganz in den Dienst der Kirche getreten ist. Es sind lauter berühmte Namen, die da begegnen. Voran Alexander von Hales († 1245), doctor irrefragabilis, der Erste, in dem sich der bezeichnete Charakter der Scholastik unseres Stadiums significant ausprägt [2]); in noch umfassenderer Weise geschah dieß sowohl formell als materiell durch Albertus Magnus, Bischof von Regensburg († 1280), von seinen Zeitgenossen als ein Wunder von Gelehrsamkeit angestaunt, doctor universalis [3]). Er hat die ganze Masse des physikalisch-naturwissenschaftlichen Wissens seiner Zeit gesammelt, die aristoteli-

---

nächstfolgenden waren Peter von Poitiers, libri quinque sententiarum und Alanus von Ryssel, libri quinque de arte seu articulis catholicae fidei.

1) Ueber das Ansehen, das er ungeachtet mehrerer Verbote 1209, 1215 in der Kirche gewann, s. Baur, Vorlesungen über die Dogmengesch. 2, 217, 218. Die Verehrung des großen Denkers kannte keine Grenzen. Er allein galt als der das Christenthum vorbereitende Philosoph. Man nannte ihn später den praecursor Christi in naturalibus, wie Joh. d. Täufer der praecursor Christi in gratuitis gewesen sei; maximus doctor et inventor legis naturae. — 2) Summa universae theologiae. Vgl. Herzog, Real-Encycl. Bd. I, 260. Stöckl II, 320. — 3) Landerer a. a. O. XIII, 679. Stöckl a. a. O. 352 ff. Seine gedruckten Schriften füllen 21 Folianten.

schen Lehren selbstständig, nicht ohne Kritik dargestellt, oft paraphrasirt und für die Theologie zubereitet; er hat mit dem dogmatischen auch den ethischen Stoff derselben zu einem Ganzen verarbeitet. Ihm folgt sein noch größerer Schüler, der Dominikaner Thomas von Aquino, der glänzendste, gefeiertste Stern am Horizont der Scholastik, der eigentliche Höhepunkt derselben, mit dem Ehrennamen angelus ecclesiae († 1274)[1]. Den Schluß bildet sein ihm an Scharfsinn noch überlegener Gegner Joh. Duns Scotus, der doctor subtilissimus, dem Franziskaner-Orden angehörig († 1308)[2]. Zwischen beiden in der Mitte der Franziskaner Bonaventura, in dem sich die edelste Mystik wiederum mit der Scholastik verband. Alle diese Theologen haben die Sentenzen des Lombarden commentirt, aber zum großen Theil auch selbstständige, den gesammten dogmatischen Stoff umfassende Systeme geschaffen (summa theologiae), die heute noch unsere Bewunderung erregen.

Die dritte Periode ist die der allmähligen Auflösung. Den ersten Schritt dazu hatte schon Duns Scotus gethan. „Durch die Energie des kritischen Denkens, in dem er sich bewegt, durch die schärfere Trennung der Philosophie von der Theologie und durch die Bestimmung der letzteren als praktischer Wissenschaft in seinem Sinne, war auch schon die Einheit des Glaubens und Wissens aufgehoben, von welcher die Scholastik im Prinzip ausgegangen war"[3]. Von da ab begann man die alten Autoritäten zu durchbrechen und neue Bahnen einzuschlagen, wie schon die Beinamen der beiden bedeutendsten Träger dieser Richtung andeuten; doctor resolutissimus hieß Wilhelm Durandus von St. Pourçain, venerabilis inceptor der Franziskaner Wilhelm Occam († 1347), von dem man das Wort an Ludwig den Bayern hat: ego te calamo defendam, tu me gladio. Er ist es, der den alten Nominalismus erneuerte und den bisher herrschenden Realismus um seine Geltung brachte. Aber

---

[1] Hauptschriften: Commentar zum Lombarden, summa theologiae und contra gentiles. Vgl. Landerer, Encycl. Bd. XIII, 680; XVI, 60. —
[2] Hauptschrift: quodlibeta et commentaria in libros IV sententiarum. Vgl. Landerer, Real-Encycl. XIII, 685 ff.

[3] Baur, Dogmengeschichte 2, 263: „Er steht auf dem Gipfel der scholastischen Dialektik, auf welchem der scholastische Dogmatismus sich selbst überbietend und jede These durch eine Antithese negirend, in entschiedenen Skepticismus umschlug".

dieser Sieg bedeutet auch schon den Zerfall des ganzen dreihundertjährigen Baus. Mit Gabriel Biel in Tübingen († 1495) erreichte die Scholastik ihr Ende. — Diese summarischen Bemerkungen mögen hier genügen.

Für uns handelt es sich um das Wesen der Scholastik.

1) Ihr Grundprinzip ist das Augustinische: **fides praecedit intellectum**, und ihre Tendenz liegt schon vollständig ausgesprochen in dem Doppelsatze Anselms: **christianus debet per fidem ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem**, aber auch: **negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus intelligere, quod credimus.** Also: **crede, ut intelligas**, oder wie es die Victoriner ausdrückten: **studeamus ut detur nobis, quae tenemus fide, ratione apprehendere et demonstrativa certitudine firmare.** Darauf hin können wir sagen: das Charakteristische der Scholastik besteht darin, daß sie es vom Glauben zum Wissen bringen, daß sie den Inhalt des Glaubens zum Wissen erheben will; **fides quaerens intellectum.** Darauf ist ihr ganzes Bestreben gerichtet. Das ist das Große, wahrhaft Erhebende an ihr. Indessen ist damit ihre Eigenthümlichkeit noch keineswegs genügend bezeichnet. Denn so allgemein ausgedrückt findet sich jenes Bestreben in irgend einem Maße fast in jeder Periode der christlichen Kirche. Die Eigenthümlichkeit der Scholastik ergibt sich erst aus der Reflexion auf ihr Object und auf die Art ihres Erkennens.

1. Das Object ist der Glaube. Aber gleich hier begegnet uns eine gewisse Amphibolie. Denn mit diesem Wort wird bald das subjective, persönliche Verhalten des Glaubens, bald der Inhalt oder Gegenstand des Glaubens, häufig beides zumal bezeichnet. Im ersteren Sinn ist der Glaube die Hinnahme der geoffenbarten göttlichen Wahrheit, ein sowohl praktischer als theoretischer Akt, denn zum wirklichen aneignenden Glauben kommt es erst mit dem Hinzutritt des Wollens (**credere in Deum, credendo tendere in Deum**). So gefaßt hat der Glaube die Tendenz theoretisch zur Erkenntniß, praktisch zur Liebe. Im andern Sinne ist er der Glaube, **quae creditur**, und wird darunter summarisch verstanden die geoffenbarte göttliche Heilswahrheit, näher der formulirte Glaube, der

kirchliche Lehrbegriff. Anselm: „was die katholische Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt". Thomas: die articuli fidei. Je nach dem Vorherrschen dieser beiden Gesichtspunkte modificirt sich die Stellung der Scholastiker. Bei Anselm durchdringen sich beide: Er hat die christliche Offenbarung in der Form der Kirchenlehre tief in sein Gemüth und in seinen Willen aufgenommen, sie ist ihm die absolute Wahrheit und aus dieser Glaubensgewißheit erwächst ihm die Lust und der Muth zur Spekulation darüber. Indem er ihr betend und denkend nachgeht, erschließt sie sich ihm zur Erkenntniß [1]). Der die Offenbarung hinnehmende Glaube ist ihm immer zugleich eine Hingabe an sie, ein durch den Willen vermitteltes Erfahren derselben [2]), daher in dem obigen Grundsatz näher so bestimmt: qui non crediderit, non experietur, ex qui expertus non fuerit, non intelliget [3]). Dasselbe gilt im Grunde auch von den Viktorinern.

In der zweiten Periode löst sich der Gegenstand mehr vom Glauben los. Damit wird das Verhältniß ein äußerlicheres: Auf der einen Seite ein Autoritätsglaube, auf der andern das kirchliche Dogma, wie es in dem herrschenden Lehrbegriff ausgeprägt, kirchlich sanctionirt vorliegt. Dieses Object hat für die Theologie schlechthinige unantastbare Autorität [4]). Sie hat es nicht erst zu produ-

---

1) Monologium c. 76, 77; proslogium c. 1: desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Hasse a. a. O. 2, 37 und Kuhn, kathol. Dogmatik 1, 425. — 2) De concord. gratiae et lib. arbitr. qu. 3 c. 6: quod autem dicis (apostolus Rom. 10), fidem esse exauditu, intelligendum est, quia (quod) fides est ex hoc, quod concipit mens per auditum, neque (tamen) ita ut sola conceptio mentis faciat fidem in homine, sed quia fides esse nequit sine conceptione. Addita namque rectitudine volendi conceptioni per gratiam, fit fides, etc. Vgl. Cur Deus homo I, c. 75, 76. — 3) De fide trinit. c. 2. [Vgl. in Bezug auf Anselm besonders die Kritik von Reuter, Gesch. d. religiösen Aufklärung im Mittelalter 1, 297 ff.]

4) Anselm de fide trin. c. 2: „Ob das wahr sei, was die allgemeine Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, darf kein Christ in Frage stellen, sondern zweifellos daran festhaltend (semper eandem fidem indubitanter tenendo), diesen Glauben liebend und nach demselben lebend, forsche er in Demuth nach den Gründen seiner Wahrheit" (quaerat rationem quomodo sit). Kann er es zur Einsicht in denselben (zum

ciren, auch nicht zu kritisiren, sie setzt es als absolute Wahrheit voraus, weil beruhend auf der Schrift und auf der heiligen Tradition — ohne zwischen beiden scharf zu unterscheiden. In zweiter Linie kommen dann die heiligen und gelehrten Väter, voran Augustin, — die Norm der Orthodoxie für das ganze Mittelalter, — dann Hieronymus, Gregorius d. Gr., Ambrosius, Gregor v. Nazianz, Johannes von Damaskus, dazu Dionysius Areopagita u. A. Werden diese Autoritäten auch nicht geradezu der heil. Schrift gleichgestellt, so ist doch die Grenzlinie zwischen ihr und ihnen gleichfalls eine sehr fließende, und so läßt sich denn als Object der Scholastik bezeichnen: der ganze von den Vätern überlieferte, im einzelnen vielfach differirende und doch wieder eine geheiligte Einheit repräsentirende dogmatische Stoff.

Die Aufgabe aber war, diesen Stoff, der ihr zunächst als ein äußerlich Gegebenes gegenüberstand, dem denkenden Bewußtsein zu vermitteln, ihn in die Mannichfaltigkeit seiner Bestandtheile zu zerlegen und in die Einheit eines Systems zu verarbeiten, welches von einem obersten Prinzip, von der Idee Gottes getragen ist. So hoch stellt sich die Scholastik das Ziel. Und dieses Ziel erhebt sie auf ihrem Höhepunkt geradezu zum Selbstzweck. Denn zwar haben die früheren Scholastiker, selbst noch Albertus Magnus, den Zweck der Theologie für einen praktischen erklärt: sie leite zur Frömmigkeit hin und durch die Frömmigkeit zur Seligkeit. Da liegt also der Zweck noch außer ihr. Aber Thomas setzte das Wesen der Seligkeit in das erkenntnißmäßige Schauen der Wahrheit und erhob damit das forschende Denken zum unmittelbaren Medium für das höchste Ziel[1]). Das ist die Apotheose der Wissenschaft.

---

intelligere) bringen, so danke er Gott, kann er es nicht, so renne er wenigstens nicht dagegen an, sondern beuge anbetend sein Haupt".

[1]) Contr. Gent. III, 25, 8: naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas. — Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum. Ibid. 50, 6: in nullo alio quaerenda est ultima felicitas, quam in operatione intellectus, quum nullum desiderium tam in sublime feratur, sicut desiderium intelligendae veritatis. Cf. Summa I quaest. 1 artic. 4: sacra doctrina non est scientia practica, sed magis speculativa ..., quia principalius agit de rebus divinis, quam de actionibus humanis: de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem,

2. Welcher Art war nun aber dieses Erkennen? Darauf antwortet der Sachverhalt: es war weder ein rein religiöses, noch ein rein spekulatives Erkennen.

Kein rein religiöses. Denn die Scholastik geht, im Ganzen angesehen, nicht aus vom persönlichen Glaubensbewußtsein, nicht von dem Heilsbedürfniß, den Heilsthaten und der Heilserfahrung, so daß sie daraus ihre Erkenntnisse hergeleitet und gewonnen hätte. Zu einer solchen Erkenntniß ließ es der scholastische Begriff weder des Christenthums überhaupt noch des Glaubens kommen. Denn das Christenthum ist ihr nichts anderes als einerseits ein Inbegriff göttlich geoffenbarter Heilswahrheiten und Glaubensartikel, andererseits eine hierarchische Institution; der Glaube aber die Annahme jener Artikel auf die Autorität der Kirche hin: das cum assensu cogitare. Er hat seinen Gegenstand noch nicht zum selbsteigenen, freien Besitz, noch nicht zum persönlichen Lebensgehalt. Der Gegenstand steht dem Subject erst als ein Aeußeres gegenüber, es sucht erst die rationes dafür, um sich desselben zu vergewissern: demonstrativa certitudine firmare, quae fides tenet; mit halb philosophischen halb theologischen Argumenten versucht es das. Das Erkennen ist vielmehr eine selbstständige Macht neben und über dem Glauben, die sich nach ihren eigenen Gesetzen bewegt (s. unten), theoretisch ein Höheres gegen den Glauben [1]): das scholastische Denken also kein religiöses, aus dem persönlichen Glauben geborenes. — Charakteristisch ist in dieser Hinsicht, wie sich Thomas über Inhalt und Nothwendigkeit einer positiven Offenbarung ausspricht: die übernatürliche Offenbarung enthält auch solche Wahrheiten, welche die menschliche

---

in qua aeterna beatitudo consistit. Ibid. art. 5 et 6: haec doctrina est sapientia = cognitio divinorum; propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (Rom. 1), sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de ipso et aliis per revelationem communicatum ... finis est beatitudo aeterna. Cf. II, 1 quaest. 3 art. 5.

1) Selbst dem Anselm ist der Glaube „ein einfaches Empfangen, eine Hingebung an die göttliche Offenbarung, die ihm als ein Uebermächtiges entgegensteht, von dem er bestimmt und beherrscht wird". Vgl. oben S. 43 Anmerkung 2. Hasse 47. 50; Bonaventura: intellectus rationi innititur, fides auctoritati; opinio verisimilitudini. Thom. Summa II. I, qu. 67, art. 3; nobilior est fides quam scientia.

Vernunft durch eigene Kraft zu erkennen vermag — und dieß deshalb, weil diese Wahrheiten durch die Vernunftforschung schwer zu ergründen und nur sehr Wenigen erreichbar seien, häufig und leicht auch sich dabei Irrthümer einmischen. Aber auch abgesehen davon würden die Menschen, wenn sie lediglich auf diesen Weg gewiesen wären, kaum in sehr langer Zeit zur Erkenntniß derselben gelangen, denn die Art dieser Wahrheiten bringt es mit sich, daß das Denken eine lange Schule durchmachen muß, bevor es in ihre Tiefen hinabsteigen kann; eine Uebung, die von der Jugend gar nicht zu gewärtigen ist, daher erst dem späteren Alter zufallen würde. Bedarf es nun schon deshalb der Offenbarung, wie viel eher um solcher Dinge willen, die uns durch das natürliche Licht nicht bekannt sein können [1]). Es ist dieß insbesondere aus folgenden Gründen nothwendig: das höchste Gut, zu dessen Erreichung der Mensch bestimmt ist, übersteigt Alles, was immer in dem gegenwärtigen Leben erfahren und genossen werden kann. Da nun aber nichts angestrebt werden kann, was nicht vorher erkannt ist, so mußte dem menschlichen Geiste auch Solches zur Erkenntniß dargeboten werden, was die Fassungskraft der Vernunft auf dem Standpunkt des gegenwärtigen Lebens übersteigt (**quod totum statum praesentis vitae excedit**), damit so der Mensch sich aufgefordert fühle, auch mit seinem Willen darauf einzugehen und jenem Gute nachzustreben. Selbst um die Wahrheit unserer Gotteserkenntniß überhaupt zu stützen und zu fördern, war es nothwendig, daß übernatürliche Wahrheiten geoffenbart wurden [2]). — Dazu kommt, daß, da das Uebervernünftige geglaubt werden muß, außerdem das Verdienst des Glaubens (als eines Aktes des Willens) hinwegfiele (**evacuaretur meritum fidei; actus fidei meritorius**) [3]). Von dem Bedürfniß einer Offenbarung für die gefallene Menschheit zur Erlösung von Irrthum, Schuld und Sünde sagt er nichts [4]). Es ist immer nur das Verhältniß des Endlichen als des Beschränkten zu dem Unendlichen, worauf er die

1) Contra gentiles I, c. 4. Summa I, qu. 1, art. 1: quia veritas de Deo, per rationem investigata, paucis per longum tempus et cum admistione multorum errorum homini proveniret. — 2) c. Gentil. I, 5. 6. Stöckl II, 431. 442. Kuhn a. a. O. 1, 426. — 3) Summ. th. II, 2, q. 2 art. 9. 10. — 4) Erst spät III, 1 bei der Frage nach der Menschwerdung, und auch da nur ganz kurz. Qu. 3, art. 2.

übervernünftige Offenbarung (die mit dem Begriff der Gnade zusammenfällt) gründet [1]). Ueber den Centralpunkt, an dem der christlichen Heilserfahrung Alles liegt, geht er leicht hinweg.

Wie also das scholastische Erkennen kein aus dem Glauben geborenes ist, so ist es auch kein rein spekulatives.

Als ein solches haben es allerdings bedeutende Autoritäten angesehen: Möhler, Staudenmaier, auch Kuhn: die Scholastiker hätten das Christliche als rational, das wahrhaft Rationale als das Christliche zu erweisen gesucht, somit die Vernunft zum höchsten Prinzip erhoben, Theologie und Philosophie für ein und dasselbe gesetzt [2]), und in der That, sieht man auf die Anfänge der Scholastik, so gewinnt es diesen Anschein. Anselm stellt sich trotz seines **non intelligo ut credam, sed credo ut intelligam** die Aufgabe, den Inhalt des Glaubens als absolute Wahrheit, als Vernunftnothwendigkeit rein **a priori** zu demonstriren: **rationabili necessitate intelligere, esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit.** Und er ist kühn genug, diese Aufgabe auch wirklich in Angriff zu nehmen. Sein platonischer Realismus bot ihm dafür die, oder schien ihm wenigstens dafür die sichere Grundlage darzubieten [3]). In seinem **Monologium** versucht er es, aus dem Begriff des Absoluten, den er für das nothwendige Resultat jeder denkenden Betrachtung der Welt erklärte, die ganze Gotteslehre mit Einschluß der Trinität bis zur Schöpfung zu entwickeln [4]). In seinem **Proslogium** führte er dann den Beweis für das dort mehr vorausgesetzte Dasein Gottes, das sogenannte ontologische Argument: daß der Gedanke: das Höchste, was sich denken lasse (**id quo majus cogitari nequit**), dieß gar nicht sein würde, wenn er nur **in intellectu**, nicht zugleich **in re**

---

1) Vgl. Summa theol. I. q. 5, art. 5: propter debilitudinem intellectus humani. Eben so, in noch höherem Maße, Albertus Magnus Summa theol. I. tr. 1. qu. 4. Stöckl II, 362. —

2) Vgl. darüber Landerer a. a. O. XIII, S. 662. Baur, Dogmengesch. 2, 211. In der That verhält es sich so wie Hegel sagt: „Philosophie und Theologie haben hier als eins gegolten und der Unterschied macht eben den Uebergang in die moderne Zeit aus, als man nämlich meinte, daß für die wahre denkende Vernunft etwas wahr sein könne, was es nicht sei für die Theologie. — 3) Hasse a. a. O., 107 ff. — 4) S. die sinnreiche Reproduction dieser Schrift von Hasse: 2, 114 ff.

existirte, daß also die Idee Gottes ihre Realität verbürge. In den berühmten zwei Büchern Cur Deus homo will er das tiefste Geheimniß des Christenthums, die Menschwerdung und Weltversöhnung, als schlechthin nothwendig erweisen, ganz absehend von Schrift und Autorität will er es thun [1]). So kühn ist der Flug, den hier die Speculation nimmt. Womit freilich Anselm über sein eigenes Princip weit hinausgeht.

Eine ähnliche Stellung scheint Abälard einzunehmen, nur daß sie auf einem weit kühleren und äußerlicheren Verhältniß zu dem Object als bei Anselm beruht. Auch er stellt das Wissen über den Glauben, d. h. auch er setzt das kirchliche Dogma als unbestreitbare Autorität voraus, aber er macht seine Wahrheit für den Menschen von der Demonstration abhängig, stellt also die Vernunft über den Glauben: „das Wissen müsse den Glauben erst begründen, indem dieser sonst nicht sicher sei, ob er Wahres glaube". Diesen Grundsatz spricht er in der **introductio ad theologiam** aus. Er schrieb sie, um dem Verlangen seiner Schüler zu entsprechen, die eine philosophische Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreiheit von ihm wünschten, „weil mit blosen Worten (die kirchlichen Termini) nichts gethan sei und weil man das nicht glauben könne, was man zuvor nicht verstanden hätte" [2]). Da erklärt er sich nun zunächst ganz supernaturalistisch, betont die Unbegreiflichkeit der göttlichen Geheimnisse, die Superiorität des Glaubens über die Vernunft und spricht sich aufs stärkste gegen jene „falschen Dialektiker" aus, deren Anmaßung so groß sei, daß sie meinen, es gebe nichts, was nicht durch ihre winzigen Argumente erörtert und begriffen werden könne. Ihnen gegenüber verheiße er nicht, die Wahrheit des Dogma zu beweisen, „was zu thun weder er noch ein anderer Sterblicher im Stande sei, nur Wahrscheinliches, der menschlichen Ver-

---

[1]) Das Werk zerfällt in zwei Bücher. In der Vorrede sagt Anselm: Quorum prior remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis, esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate ... ex necessitate omnia, quae de Christo credimus, fieri oportere. Vgl. I, c. 10. c. 20.

[2]) Hist. calamitatum (Migne) 141: humanas et philosophicas rationes quaerebant. Vgl. prolog in introd. Migne p. 979.

nunft Entsprechendes (rationi vicinum) und dem heiligen Glauben nicht Widersprechendes wolle er vorbringen gegen die, welche den Glauben mit menschlichen Gründen bekämpfen" [1]). Noch weit stärker aber erklärt er sich ebenda gegen den blosen Autoritätsglauben, „gegen" solche, die nicht verstehen, was sie lehren und sagen und denen der Glaube nur im Munde, nicht im Herzen sitzt. Das sei ein leichtgläubiger, vorschneller, grundloser Glaube. In dieser Opposition schreitet Abälard fort bis zu der Behauptung, daß der Glaube aus dem intellectus, aus der verständigen Prüfung der innern Gründe entspringen solle, ja bis zu dem Satze: „Nicht weil es Gott gesagt hat, wird es geglaubt, sondern weil man überwiesen wird, daß es so sei, nimmt man es an" [2]). — In der positiven Ausführung verfährt er dann so, daß er aus dem Begriff des höchsten Gutes die Eigenschaften der absoluten Macht, Weisheit, Güte entwickelt und diese mit den drei Personen der Gottheit identificirt, was offenbar ganz sabellianisch klingt und durch die hinzugefügten sinnreichen Näherbestimmungen Abälard's nicht mehr gut gemacht werden konnte [3]). Dazu kommt, daß er der vorchristlichen Philosophie eine ähnliche Stellung zum Christenthum anwies, wie einst die alexandrinische Schule, womit er die natürliche Vernunfterkenntniß überhaupt zu nahe an die göttliche Offenbarung heranrückte, ja der göttlichen Offenbarung gleich zu setzen schien, ferner, daß er das Christenthum nach seiner ethischen Seite als die Vollendung des philosophischen Heidenthums betrachtete und dagegen die Moral des Judenthums tief herabsetzte [4]); endlich, daß er in seinem Sic et Non die vielfachen Widersprüche der gefeierten Autoritäten aufdeckte und damit das Ansehen der Tradition zu erschüttern drohte, indem er den Grundsatz aufstellte: die Schriften der Väter seien nicht cum credendi necessitate, sed cum judicandi libertate zu lesen.

---

1) Introd. II, c. 2 (Migne) p. 1040. theol. chr. III, p. 1226 (Migne). — 2) Intr. II, c. 2. c. 3: nec quia Deus id dixerat, creditur, sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur. p. 1050. (Migne). — 3) Es ist der Gedanke einer Appropriation, wonach diese drei Eigenschaften zwar der Einen Gottheit, aber specialiter et proprie je einer Person eignen sollen, introd. II, c. 10. 12. — 4) theol. chr. II: moralia evangelii .. nihil aliud quam reformationem legis naturalis invenimus, quam secutos esse philosophos constat.

Am Schlusse heißt es: prima sapientiae clavis est .. frequens interrogatio; dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus, während er andererseits als die Quelle und Norm der christlichen Wahrheit excellentia canonica autoritatis V. et N. T. nur die heil. Schrift und das Symbol der alten Kirche angesehen wissen wollte, — und auch dieß nicht ohne die Bemerkung, daß selbst Propheten und Apostel vom Irrthum nicht ganz frei gewesen seien. Hinter dem Allen lag offenbar ein rationalisirender Zug, der sich dann weiter theils in einer starken Hinneigung zum Pelagianismus, theils in der Behandlungsweise der einzelnen Hauptdogmen des Christenthums ausprägte [1]). Es kam an den Tag, welche Gefahr der ganzen herrschenden Richtung von dem „Uebermuthe" dieser Dialektik drohte. Der heilige Bernhard trat ihr mit dem vollen Gewicht seines Ansehens entgegen, zürnend schrieb er nach Rom: irridetur simplicium fides, eviscerantur arcana Dei, insultatur Patribus, omnia sibi usurpat humanum ingenium, und Abälard unterlag diesem übermächtigen Gegner (Synode zu Soissons 1121 und zu Sens 1140). — Von da ab ermäßigte die Scholastik ihren kühnen Flug. Die Sentenziarier unterschieden ausdrücklich zwischen der Theologie, als der doctrina secundum revelationem, und zwischen der Philosophie, als Vernunftwissenschaft, sie erklärten: erstere stütze sich auf den Glauben als auf ihr Prinzip, letztere auf die natürliche Vernunft des Menschen; erstere sei sicherer und gewisser als jede andere Wissenschaft, weil sie auf göttlicher Inspiration und Autorität beruhe, während die andern Wissenschaften auf menschlichen Untersuchungen und Inductionen. So Albertus Magnus [2]). Noch bestimmter Thomas, der unter allen Scholastikern die Autorität der heil. Schrift und den Unterschied der Theologie von der Philosophie aufs stärkste betont. Er stellt den Satz voran: „Unser Glaube stützt sich auf die den Aposteln und Propheten zu Theil gewordene Offenbarung, welche die

---

[1]) Eine Auslichtung derselben nennt es treffend Kahnis, Dgm. 2, 261. Consequent hat jedoch Abälard diese Tendenzen nicht durchgeführt. — [2]) Summa th. I. tr. 1. qu. 5. m 2: ista scientia innititur inspirationi factae per speciem veritatis, circa quam dubitare non licet; aliae autem innituntur inquisitionibus humanis et inventionibus a spiritu humano inventis.

canonischen Schriften verfaßt haben, nicht aber auf irgend eine Offenbarung, die irgend ein anderer Lehrer gehabt haben mag" [1]). Er bestimmt den Unterschied so: daß es die Philosophie zu thun habe mit den Prinzipien der natürlichen Vernunft und dem Gebiete derselben, die Theologie mit der göttlich geoffenbarten Wahrheit, das Verhältniß beider dahin, daß der Inhalt der letzteren über die menschliche Vernunft hinausgehe (supra rationem), zum Theil, nämlich in den Mysterien, derselben unzugänglich sei. Die sacra scientia habe daher ihre Prinzipien (quae sunt articuli fidei) nicht erst zu beweisen, was eben so unstatthaft als unmöglich [2]), sondern nur ins Licht zu setzen, durch rationes verisimiles zu erläutern, zu bestätigen. Auf den Nachweis des possibile und conveniens und auf die Widerlegung der Gegner habe sie sich zu beschränken [3]) — eine Schranke, die dann freilich die Scholastik in ihren großen Meistern vielfach durchbrach. Jedenfalls also ist ihre Erkenntnißweise keine rein spekulative und will es auch nicht sein, sondern Reflexion über den Gegenstand.

---

[1]) S. th. I. qu. 1, art. 8. Ebend.: sacra doctrina auctoritatibus canonicae scripturae utitur proprie et necessitate argumentando, auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae non quasi argumentando ex propriis, sed probabiliter. Dann die oben im Text gegebenen Worte. — [2]) Summa I quaest. 1 artic. 2: sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, non accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. art. 8: haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei, sed ex iis procedit ad aliquid ostendendum. Cf. ibid. quaest. 32 art. 1: impossibile est, rationem naturalem ad cognitionem divinarum personarum pervenire; per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea, quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea, quae pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat. — [3]) Ueberhaupt a. a. O. art. 8; II quaest. 1, art. 5. 8; contr. gent. I, 2, 4: die Philosophie entnimmt ihre Beweise aus der Natur der Dinge, die Theologie argumentirt von der ersten Ursache aus. Die Philosophie hebt an mit der Untersuchung des Wesens, der Eigenschaften der geschöpflichen Dinge und steigt von ihr auf zur Erkenntniß Gottes; die Theologie geht von der Betrachtung Gottes aus und steigt von da zu den geschöpflichen Dingen herab, um ihr Verhältniß zu Gott zu erforschen. Die Theologie hat einen erhabneren Inhalt und größere Gewißheit als die andern Wissenschaften. Summa I. quaest. 1, art. 5. Vgl. Stöckl 2, 426 f. 444—446.

Ihre Vertreter stellen sich, genau genommen, weder in das Dogma hinein, noch über das Dogma, sondern stellen sich ihm gegenüber, um darauf zu reflectiren, ihm von allen Seiten durch's logische Denken anzukommen, es dem Verstande zugänglich, begreiflich, einleuchtend zu machen, — eine Operation, zu der sie bereits eine ausgeprägte Erkenntnißtheorie und eine damit zusammenhängende Weltanschauung mitbrachten (s. nachher).

So standen also auf der einen Seite die kirchlichen Glaubensartikel und Autoritäten, auf der andern der Inhalt des denkenden Bewußtseins mit seinen formalen Prinzipien, und in der gegenseitigen Beziehung dieser beiden Faktoren aufeinander bestand die wissenschaftliche Thätigkeit der Scholastik. Es war das Bestreben, mit diesen Mitteln sich des Glaubensinhaltes zu bemächtigen, um ihn — dieß bleibt doch immer die Hauptsache — durch logische Argumentation als rationell zu erweisen[1]) und als System darzustellen. Daher auf der einen Seite eine unendliche Reihe von Fragen, Definitionen, Syllogismen, Corollarien u. s. w., die den Stoff zu zersplittern scheinen, auf der andern die durch das Alles hindurchgehende Tendenz auf systematische Zusammenfassung und Einheit[2]).

1) Ganz richtig Köhler S. 113 über Thomas: Er beweist geradezu Alles in rationalistischer Weise, wenn auch nicht a priori, so doch a posteriori, auch die allerpositivsten Offenbarungslehren, — nicht nur das Sein Gottes, auch die Trinitätslehre mit allen ihren Sätzen mit Gründen der Vernunft. — 2) Letzteres gegen Landerer, Real-Encycl. XIII, 661: Es war die Herrschaft der Verstandesreflexion, welche am Einzelnen sich zerarbeitet. Die Scholastiker zersplitterten ihre trefflichsten Gedanken, statt sie aus ihren Wurzeln organisch zu entwickeln, durch die unendliche Beweglichkeit des reflektirenden Scharfsinns in ein Vielerlei der Beziehungen und möglicher Gesichtspunkte, so daß man den Wald vor Bäumen nicht mehr sieht. Weil es dem Denken verwehrt ist, in die Tiefe und in die Einheit zu dringen (?), wirft es sich in Vielem und Einzelnem herum; daher die unersättliche Sucht, bei jedem Lehrsatz eine unendliche Reihe von Fragen, von Gründen und Gegengründen, Definitionen, Distinktionen und Syllogismen zusammenzuhäufen; weil sie die letzten Prinzipien nicht bewegen darf (?), entschädigt sie sich damit, viel zu fragen und Kleinliches und Abgeschmacktes zu fragen. Sie muß grübeln, weil sie nicht denken darf; sie sucht ihre Meisterschaft in der Filigranarbeit, mit der sie das Dogma umspinnt, weil sie nicht das Dogma fortbilden und ein Neues pflügen darf". — Dieß scheint mir zu viel gesagt. Denn wenn auch die Einheit sich nicht recht durch die Form

3. Dabei lebten nun diese Scholastiker in einer zwiefachen Ueberzeugung, und daraus erklärt sich das Wesen der Scholastik erst völlig, einmal der Ueberzeugung von der Uebereinstimmung des Glaubens und Wissens, der Vernunft und Offenbarung. Denn so scharf sie auch beide unterscheidet, so stand ihr doch fest, daß beide, weil aus derselben Quelle geflossen, sich nicht widersprechen, vielmehr kraft göttlicher Ordnung auf einander bezogen sind. Philosophie und Theologie, lehrt Albert der Gr., beruhen auf göttlicher Offenbarung. Die göttliche Offenbarung theilt sich in die natürliche und übernatürliche. Jene enthält die Prinzipien, auf deren Grundlage wir uns über das Geschöpfliche zur Erkenntniß Gottes erheben können, denn das natürliche Licht der Vernunft ist ein geschöpflicher Abglanz des göttlichen Lichtes; diese gibt die höhere Erleuchtung, durch welche unser Geist zur Erkenntniß auch solcher Wahrheiten erhoben wird, zu denen das natürliche Licht nicht emporzusteigen vermag. Die Theologie ist also die höhere Wissenschaft, kann aber mit der Philosophie nicht in Widerspruch stehen[1]). Vorsichtiger drückt sich Thomas aus: Die prima credibilia, d. h. die principia naturaliter rationi insita sind Ausdruck der göttlichen Weisheit, und wenn sie auch an sich an die Glaubenswahrheiten nicht hinanreichen, so dienen sie doch zur Vorbereitung und Hinleitung darauf, gleichwie überhaupt die natura die Vorläuferin der gratia ist. Allein auch Thomas sagt nicht nur, „daß der Glaube den Prinzipien der Vernunft nicht widersprechen könne, weshalb alle Argumente, die dem Glauben widersprechen, keine solche sein

---

durcharbeiten kann, die Tendenz auf sie ist doch jedenfalls vorhanden, z. B. Thomas, Summa I quaest. 1 art. 7: omnia tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. — Bonaventura breviloquium, prooem: theologia sermo est de Deo et primo principio, utpote quia ipsa, tanquam scientia altissima, omnia resolvit in Deum, tanquam in principium primum et summum.

1) Summa theol. P. I, tr. 1. qu. 4: Duo sunt modi revelationis. Unus quidem est per lumen generale nobis; et hoc revelatum est philosophis; hoc enim lumen non potest esse, nisi a primo lumine Dei. — Aliud lumen est ad supermundana contuenda, ... primum relucet in per se notis, secundum in articulis fidei. Vgl. ebd. tr. 3, qu. 15. Stöckl 2, 362.

können, die aus den Prinzipien der Vernunft folgerichtig abfließen [1]; er sagt auch, daß letztere, die er sonst praeambula fidei nennt, alle Glaubensartikel implicite in sich enthalten [2]. Und so lebt denn die Scholastik der Ueberzeugung, daß es der Macht des Denkens gelingen werde, von jedem Punkte aus, wo es festen Fuß fassen kann, in ihr Object einzudringen und sich desselben zu bemächtigen. Diese Voraussetzung von der Uebereinstimmung des Wissens mit dem Glauben und diese Zuversicht, daß die Dialektik die Brücke in die unsichtbare göttliche Welt sei, gehört mit zu den Charakterzügen der Scholastik.

Nicht minder aber, das ist das Andere, lebt sie der Ueberzeugung von der Uebereinstimmung ihrer formalen Prinzipien mit der Wirklichkeit, des Denkens mit dem Sein. So fest ihr die Wahrheit des Dogma steht, eben so gewiß ist ihr die Realität der ganzen Begriffs- und Gedankenwelt, in der sie sich bewegt, die objective Giltigkeit der Kategorien, mit denen sie am Dogma operirt.

Auf diesen beiden Voraussetzungen ruht die Scholastik. Es sind zwei Welten, die sich in ihr aufeinander beziehen. Daher konnte sie auch, dieß dürfen wir schon hier aussprechen, nur so lange bestehen, als ihr die Wahrheit beider feststand: löst sich der eine oder andere dieser Faktoren auf, so wird ihr der Boden unter den Füßen einbrechen.

Dieß führt uns auf die philosophischen Prinzipien der Scholastik, die wir wenigstens berühren müssen. Sie schöpfte sie aus Plato und Aristoteles, aber nicht unmittelbar, sondern aus secundären Quellen. Man hatte eine lateinische Uebersetzung des Timäus, man kannte die platonische Ideenlehre durch die Vermittlung Augustin's, den Neuplatonismus in der Gestalt des Dionysius

---

[1]) Contr. gent. I, 7, 2: principiorum naturalium notorum cognitio nobis divinibus est indita, quum ipse Deus sit autor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. — [2]) Summa I, qu. 1, art. 1 u. 2. II, qu. 7: omnes articuli fidei implicite continentur in aliquibus credibilibus, sc. ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem (Hebr. 11, 6); in esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo existit.

Areopagita. Von Aristoteles besaß man Anfangs nur das Organon in der Uebersetzung und mit dem Commentar des Boethius, eine Einleitung des Porphyrius sammt den Erklärungen des Cassiodor, die physischen und methaphysischen erst seit Albert [1]). Diese Commentare über Aristoteles waren zugleich platonisch gefärbt, wie denn Boethius Platoniker war. Welches Gewicht man gleich von vorn herein gerade auf die logischen Schriften des letzteren legte, wurde oben gezeigt. Nun trägt aber die Erkenntnißlehre eines Philosophen immer auch schon eine Metaphysik in ihrem Schoße, und so konnte es nicht fehlen, daß die in jenen Quellen bereits angeregte Frage, die den Unterschied der platonischen und aristotelischen Anschauung bezeichnet, die Frage nach dem Verhältniß der allgemeinen Begriffe (universalia) zu der Welt der Erscheinung und ihren Einzeldingen — daß diese Frage auch die Scholastik beschäftigte. Auf dem Standpunkte des Platonismus ist die Idee das wahrhaft Substanzielle, an sich Seiende, vor den einzelnen Dingen im Voraus vorhanden als deren ewiges Prius und Urbild. Auf dem aristotelischen Standpunkte geht die Betrachtung vom Einzelnen, von dem Empirischen aus und wird das Allgemeine erst durch die Thätigkeit des abstrahirenden Denkens gewonnen [2]). Es existirt nicht außer den Dingen, sondern in und an ihnen (*ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα*). So ergeben sich die Kategorien, die Denkformen, unter denen alles Einzelne existirt: Substanz, Qualität, Ort und Zeit. Zu ihnen hatte Porphyrius hinzugefügt: genus species differentia proprium (*ἴδιον*) accidens. Dieß sind die universalia, welche nach Aristoteles nicht außerhalb der einzelnen Dinge existiren, sondern in ihnen, als deren wesentliche Form. Nun stellte man aber sowohl die platonischen Ideen als die aristotelischen Kategorien unter dem gemeinsamen Begriff der universalia zusammen oder vielmehr man combinirte beide formell [3]).

Schon sehr frühzeitig (in der Carolingischen Zeit) war in den Klosterschulen die Frage nach dem Verhältniß dieser allgemeinen Begriffe zu den Existenzen und Dingen der empirischen Welt: ob sie eine vom subjectiven Bewußtsein unabhängige objective Realität

---

1) Engelhardt, Zeitschr. für hist. Theol. Jhg. 1846 S. 78 ff. — 2) S. Zeller, Phil. d. Griechen, u. Heyder, die Lehre von den Ideen, 1874, 1. Abth. S. 3—15. — 3) Köhler, Realismus u. Nominalismus. Heyder a. a. O. 15 ff.

haben oder ob sie nur auf der Abstraction des subjectiven denkenden Bewußtseins beruhen. Boethius hatte diese, von Porphyrius nicht entschiedene Frage in seinem Commentar auf verschiedene, geradezu widersprechende Weise beantwortet, einmal bejahend und das andere Mal verneinend, und hatte sie damit als ein erst zu lösendes Problem dem Mittelalter überliefert. Auch die Scholastiker nahmen sie auf und verflochten sie in die Theologie. Sie wurde für die Scholastik geradezu eine Lebensfrage, um so mehr, als man das Problem allmählig weit über seine ursprüngliche Begrenzung hinaus, auf das Verhältniß der göttlichen Ideen zur Welt überhaupt anwendete. Es handelte sich um die letzten Prinzipien, um die Frage nach Möglichkeit und Gewißheit aller Erkenntnisse. Wurde die Frage gänzlich verneint, so fiel die Möglichkeit und Sicherheit aller objectiven Erkenntniß dahin. Damit stehen wir bei dem berühmten Streit zwischen Nominalismus und Realismus. Beide hatten gleich im Anfang der Scholastik ihre Vertreter gefunden, aber beide zunächst auf eine so einseitige und äußerliche Weise, daß entweder alle Realität und Wahrheit ausschließlich in die Welt des abstrakten Denkens zu fallen drohte oder die sichtbare sinnliche Welt in ein Meer von einzelnen Atomen sich aufzulösen schien. **Universalia ante rem** und **universalia post rem** ist die Formel für diesen Gegensatz. Die letzte Ansicht, der ursprüngliche Nominalismus hatte in Roscellin, Canonicus zu Compiegne, eine Gestalt gewonnen, in der er alle Realität des Allgemeinen negirte (Gattungen, Arten, Theile sind blose **flatus vocis**, blos subjective Vorstellungen) — und, auf die Theologie angewandt, die kirchliche Lehre von der Trinität gefährdete. Denn von seinen Prämissen aus betrachtete Roscellin die drei Glieder der Trinität als drei für sich bestehende Wesen (**tres res, sicut tres angeli aut tres animae**) und verlegte das Gemeinsame in die Einheit der Macht und des Willens. Sein Nominalismus gestattete ihm nur Individuellexistenzen anzunehmen (z. B. nur einzelne Menschen); alles Gemeinsame, der allgemeine Gattungsbegriff, der Gottesbegriff waren ihm blose Abstractionen. So näherte er sich dem Tritheismus [1]). Deshalb wurde seine Lehre sofort verworfen, und damit kam diese Form des Nominalismus

---

1) S. Landerer, d. gründliche Art. Roscellin, Real-Encyklopädie XIII, 11, 6 ff., wo auch die Literatur.

überhaupt in Mißkredit, sie erschien geradezu als Rationalismus. Ihm gegenüber machte sich der Realismus geltend, durch Anselm im augustinisch-platonischen Sinne, im kirchlichen Interesse [1]), durch Wilhelm von Champeaux im dialektischen Interesse, aber in einer Form, die nur das gleichbedenkliche Extrem davon war; denn nach ihm sind die universalia das allein wahrhaft Reale, die Einzelwesen nur vorübergehende Erscheinungen (Accidentien) des Allgemeinen [2]). Ihm trat nun Abälard entgegen und zwang ihn zu einer Modification seines Realismus, vermöge dessen er sich mit dem Nominalismus gewissermaßen vermittelte. Dieser modificirte, und hernach noch näher bestimmte Realismus (universalia in re — tam in re quam in intellectu) ist es, der die Grundlage jener Weltanschauung bildete, von der wir sagten, daß sie die philosophische Basis der Scholastik sei.

Er hat zwar noch zahlreiche Modificationen erfahren [3]), aber der Grundgedanke ist doch klar; die Universalien sind sowohl Begriffe als Realitäten; Begriffe, sofern sie Abstractionen des menschlichen Denkens sind, Realitäten, sofern sie der Erscheinungswelt selbst zu Grunde liegen. Beides hängt so zusammen: Alles was existirt hat seinen Grund in einem Gedachten, in seiner Idee. Diese Ideen sind das eigentlich im höheren Sinne Reale, die Wahrheit des Seienden; die Universalien also die Grundformen der Dinge. Aber diese Grundformen existiren nicht außer den Dingen, nicht losgetrennt von ihnen, sondern sind in ihnen ausgeprägt, sie scheinen, wenn auch nicht vollständig, durch sie hindurch, und können daher auch von und aus ihnen abstrahirt, durch das subjective Denken erkannt werden. So entsprechen denn allerdings die allgemeinen Begriffe dem objectiven Wesen der Dinge — nihil est in intellectu, quod non est in re. Nun hat aber die Vielheit dieser Grundformen ihren letzten Grund in Gott, der die prima veritas, die Wahrheit von Allem ist; wie es Albert d. G. ausdrückt: „Alles was in der geschöpflichen Welt vergänglich und veränderlich ist, hat in Gott ein ewiges, unveränderliches Sein", — das ist seine Idee.

---

1) S. Hasse a. a. O. 2, 77 ff. — 2) So nach der Darstellung Abälard's, Stöckl I, 141.

3) Kaulich, Gesch. der schol. Phil. 364. Ritter, Bd. 7. Prantl, Gesch. der Logik, zählt über zwanzig Formen.

In dem göttlichen Verstande, der göttlichen Weltidee, sind sie zwar zunächst als Einheit, aber diese Eine Idee dirimirt sich in eine Vielheit ideeller Vorbilder, Typen des Endlichen (Thomas, rationes omnium rerum), die zu höchst den Kategorien, mittelbar den Dingen zu Grunde liegen [1]). Und so kann denn das menschliche Denken von dem Sinnlichen und Concreten zu dem Uebersinnlichen und Allgemeinen, von den Abbildern zu dem Urbilde, von der Welt zu Gott, der causa exemplaris aufsteigen und hinwiederum von der Idee Gottes zu der geistigen, dann zur erscheinenden Welt herabsteigen und diese Leiter ist eine sichere für den Menschen, der selbst nach dem Bilde Gottes geschaffen ist [2]). — Dieser so aristotelisch modificirte Realismus bildete also den philosophischen Unterbau der Scholastik. Auf ihm beruht ihre Zuversicht von der Uebereinstimmung ihres Denkens mit dem Sein. Er entspricht zugleich der Grundanschauung des Mittelalters von dem Verhältniß der Kirche zu ihren Gliedern, als dieser übergreifenden Macht des Objectiven und Allgemeinen über die Individuen. Er beherrscht selbst die Auffassung der einzelnen Dogmen, die Lehre von der Trinität, von der Erbsünde, von der Erlösung, von den Sakramenten. Kurz, Bestand und Kraft der Scholastik ist durch ihn und die auf ihn gebaute Methode bedingt. Die Geschichte des Realismus und Nominalismus ist die Geschichte des Aufbauens und Verblühens der Scholastik.

5. Nun noch ein Wort über ihre Methode, um dieses etwas blasse Bild zu ergänzen und aufzufrischen. Die Dialektik ist das Mittel, vermöge dessen die Scholastik ihren Stoff bearbeitet. Diese Dialektik aber nimmt den Gang, daß sie ihren Gegenstand, um seiner Herr zu werden, in seine Theile zerlegt, dann die einzelnen Momente in Gegensatz zu einander und damit in den Fluß der Bewegung bringt, um am Ende durch Ueberwindung und Vermittlung

---

[1]) Albertus Magnus: der vernünftige Grund aller Geschöpfe liegt in der Idee, welche Gott von sich selbst hat. Aber in Beziehung auf die Geschöpfe theilt sich diese Idee in verschiedene Formen, weil ein Geschöpf nicht die Vollkommenheit des Schöpfers darstellen kann. — [2]) Universalia ante rem — in der göttl. Vernunft, in re, und post rem im menschlichen Verstand. Ueber Alb. Magn. s. Stöckl, Bd. 2, 392 ff.; über Thomas Summa I, qu. 15, art. 1, 2. qu. 44, art. 3. Vgl. Ritter, Gesch. d. Philosophie 8, 286. Stöckl 2, 461. 527. Köhler S. 100 ff.

der Gegensätze die Wahrheit herauszustellen. Die Form, in der sich diese Bewegung vollzieht, ist der Syllogismus. Hiernach verfahren nun die großen Systematiker, am consequentesten Thomas, dessen Summa totius theologiae ich hier zu Grunde lege.

Zuvörderst zergliedern sie den Gegenstand. Der absolute Gegenstand, der Alles in sich und unter sich beschließt, die prima veritas, ist Gott. Die Theologie also wesentlich Erkenntniß Gottes; die principalis intentio sacrae doctrinae est, Dei cognitionem tradere; und zwar Gottes, wie er an sich ist, wiefern er Prinzip und Ziel aller Dinge, insbesondere der vernünftigen Kreatur ist und wie er in Christo die Menschheit mit sich vermittelt. Dieß ist die bewegende Idee der ganzen Summa des Thomas. Aus ihr ergeben sich die drei großen Haupttheile derselben: primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae (imprimis hominis) in Deum, tertio de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum. Was nun den ersten Theil betrifft, so kommt da in Betracht: I. das Wesen Gottes, II. der Unterschied der Personen in Gott, III. der Hervorgang der Kreaturen aus Gott. ad I. die essentia Dei betreffend, fragt es sich 1) an sit Deus, 2) quomodo sit Deus vel potius quomodo non sit), 3) de operatione Dei, nach scientia, voluntas, potentia. ad 1) fragt es sich näher a) ob das Dasein Gottes an sich bekannt, b) ob es beweisbar sei, c) ob Gott sei. ad 2) fragt es sich näher a) quomodo non sit, b) quomodo a nobis cognoscatur, c) quomodo nominetur. ad 2 a wird dann gehandelt α) von der Einfachheit Gottes, β) von seiner Vollkommenheit, γ) von der Unveränderlichkeit, δ) von der Einheit. Jeder dieser Abschnitte selbst wurde in 3—8 Artikeln durch die Lehre von der Trinität und von der Schöpfung ausgearbeitet. — In der prima secundae handelt Thomas vom Menschen, als von dem Ebenbilde Gottes, von den Handlungen desselben und im Zusammenhang damit von Tugenden und Lastern überaus breit, am Schluße von der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade; in der secunda secundae von der Rechtfertigung und dem Heile, namentlich a) von den drei theologischen Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung, b) von den vier Cardinaltugenden, c) von den verschiedenen Ständen und Aemtern. Erst der dritte Theil bringt dann die Lehre von der Menschwerdung

des Sohnes Gottes (in 59 Quästionen), von den sieben Sakramenten und dem unsterblichen Leben der Auferstehung. Das Ganze ist unvollendet geblieben, jedoch von seiner Schule aus dem Commentar zu den Sentenzen des Lombardus ergänzt worden.

So organisirt die Scholastik ihren Gegenstand, oder vielmehr sie distinguirt und zersplittert ihn in eine fast unübersehbare Reihe von Abschnitten, Quästionen und Artikeln.

Und nun die dialektische Behandlungsweise. Jeder einzelne Artikel wird in Frage gestellt; dann andere Einwendungen, Zweifel erhoben, also der in Frage gefaßten Thesis die Negation der Thesis entgegengestellt. Dieser Negation tritt dann eine zweite gegenüber, die Negation der Negation, die Position, die Bejahung. So wird der spröde Inhalt in den Fluß der dialektischen Bewegung gebracht — und dann folgt der Entscheid, der immer auch die zuerst erhobenen Bedenken zurechtlegt und beseitigt, die Gegensätze vermittelt. Die constante Formel dafür ist: videtur quod non; sed contra est; solutio; ad primum dicendum etc. Dieser dialektischen, sich stets wiederholenden Bewegung dient nun aber das oben bezeichnete überlieferte theologische und philosophische Material in höchst eigenthümlicher Weise zum Mittel. Denn jene Gründe für und wider die Thesis werden entnommen theils einzelnen Stellen der Bibel und der Väter, namentlich des Augustin und Dionysius Areopagita, theils Stellen aus Aristoteles, aus Boëthius oder eigenen kurzen Aussagen des Scholastikers; so tritt eine Autorität gegen die andere, ein Citat aus Augustin, ein Satz des Philosophen — so heißt Aristoteles, als der Meister des dialektischen Denkens κατ' ἐξοχὴν — gegen den andern auf, und zuletzt findet sich jedesmal die höhere Einheit, in welche sich diese verschiedenen, scheinbar widersprechenden Stimmen und (gleichgewertheten) Autoritäten auflösen, oder doch eine vermittelnde Berechtigung finden. Einige Beispiele mögen dieß veranschaulichen:

[Im ersten Theile der Summa lautet die erste Frage:

De sacra doctrina, qualis sit et ad quae se extendat? Sie wird in 10 Artikeln beantwortet. Nachdem der erste **de necessitate hujus doctrinae** gehandelt und damit auf die Frage: **utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi?** die Antwort gegeben hat, beginnt der zweite Artikel

mit der Frage: utrum sacra doctrina sit scientia? Dieß wird zunächst verneint, videtur, quod sacra doctrina non sit scientia, und zwar aus zwei philosophischen Gründen. Dem wird eine aus Augustin entlehnte Bejahung entgegengestellt, sed contra est, quod Augustinus dicit. Dann folgt in aller Kürze die conclusio: sacra doctrina est scientia, ex principiis superioris scientiae, quae Dei et beatorum propria est, derivata. Hieran schließt sich eine Erläuterung solcher conclusio und den Schluß macht eine darauf gegründete Auseinandersetzung mit jenen beiden der Philosophie entlehnten Einwänden. Oder quaestio VIII art. 4:

utrum esse ubique sit proprium Dei?

I. videtur quod esse ubique non sit proprium Dei;
4 philosophische Gründe hierfür, theilweise aus Aristoteles, dann noch 2 Gründe aus Augustin.

II. sed contra est, quod Ambrosius dicit.
Conclusio: Deum ubique esse oportet, ac primo; idest, non secundum partem.

Dann Erläuterung dieser conclusio und hiernach Zurechtstellung jener 6 Gründe für die Negation.

Oder quaestio XXVII art. 1:

utrum processio sit in divinis?

I. videtur, quod in Deo non possit esse aliqua processio.
Dreifache aus der Philosophie entnommene Begründung.

II. Sed contra est, quod dicit Dominus Joan. 8, 42: ego ex Deo processi.
Conclusio: quum Deus sit super omnia intellectualis natura existens, nulla in eo processio est, nisi sequens intelligibilem ejus operationem, secundum quam in ipso aliquid procedit.

Ausführliche Erläuterung.

Kurze Zurechtstellung jener drei Gründe der Negation.]

Auf diese Weise also behandelt die Scholastik ihren Stoff und die äußere Form ist nur der Widerschein der innern Dialektik, die Bewegung des Gedankens, der auf diese Art mit seinem Gegenstande ringt, um sich seiner zu bemächtigen. Es ist in der That bewundernswerth, was der menschliche Geist auf dieser Stufe mit diesen Mitteln in diesen Denkern geleistet hat. „Denn da ist kein

noch so subtiler Begriff, kein noch so schwieriges Problem, an welches sie sich nicht im Vertrauen auf die Allgewalt der Dialektik gewagt hätten; Alles, was nur irgend mit dem Dogma zusammenhängt, wird herbeigezogen und untersucht, am liebsten die Seiten, welche für das spekulative Denken das meiste Interesse darbieten: Dasein, Wesen, Eigenschaften Gottes, die Relationen zwischen den Personen der heiligen Trias, das Verhältniß Gottes zur Welt, des Endlichen zum Unendlichen, Materie und Geist, Freiheit und Bedingtheit u. s. w. Auch der gesammte ethische Stoff wird mit hineingearbeitet" (Baur). Und obwohl die Arbeit dem Ansehen nach eine vorherrschend formale ist, so fehlt es doch nicht an tiefsinnigen, speculativen Gedanken, welche den logischen Formalismus durchbrechen und weit über die Grenzen, die sich die Scholastik theoretisch gesteckt hat, hinausreichen. Das Resultat aber sind jene großen Lehrgebäude, welche mit eben so beharrlichem Fleiß als Scharfsinn ausgeführt, den mittelalterlichen Domen mit ihren ins Unendliche aufstrebenden Säulen und ihrer bis ins Kleinste ausgearbeiteten Ornamentik gleichen. — Niemals hat die Theologie solche Triumphe gefeiert wie hier, sie schien Glauben und Wissen versöhnt zu haben, — sie schien die Herrschaft des ganzen kirchlichen Systems für immer befestigt, und damit die Herrschaft der Hierarchie, denn dieser diente sie, unumstößlich begründet zu haben.

Dennoch ist sie, und zwar von dem Moment an, an dem sie ihren Höhepunkt erreicht hatte, in sich zerfallen und mußte zerfallen: denn sie trug den Keim ihrer Selbstauflösung, — einen innern Widerspruch, schon von vorn herein in sich.

Der Grund ist ein dreifacher.

Der erste liegt in dem vorausgesetzten Verhältniß zwischen Glauben und Erkennen einerseits und in dem zwischen Sein und Wissen andererseits. Trotz des **non intelligo ut credam, sed credo ut intelligam** stehen nämlich beide faktisch als zwei selbstständige Mächte neben einander. Der Glaube kann das **intelligere** nicht aus sich heraus erschließen, weil er seinen Inhalt nicht als frei-persönlichen Besitz in sich trägt, sondern ihn als ein schon fertiges, durch die kirchlichen Autoritäten fixirtes, gewissermaßen unnahbares Object vor und außer sich hat. Und das Wissen kann sich dieses Objectes nicht bemächtigen, sofern es ein blos formales

ist. „Denn der Syllogismus bestimmt seiner Natur nach nur das formale Verhältniß gewisser gegebener Begriffe: über die innere Wahrheit und Nothwendigkeit desselben entscheidet er nicht, der Schlüssel, um die Welt des Uebersinnlichen, Göttlichen zu eröffnen, ist er nicht" (Landerer); und eben so wenig reicht die blos logische Reflexion für sich zur Bildung eines großen Organismus hin; sie haftet immer nur am Einzelnen. — Sofern aber das demonstrative Wissen, welches sich des Glaubens bemächtigen will, selbst einen realen Inhalt, eine bestimmte Weltanschauung in sich trägt (die S. 57 bezeichnete), kommt die ganze Gewißheit auf diese Seite herüber, die Wahrheit des Glaubens (der **fides quae creditur**) wird von einer, von ihm unabhängigen, Metaphysik abhängig gemacht (**derogatur fidei**), und sobald dieser Unterbau dahinfiel, mußte das ganze darauf gebaute theologisch-philosophische System in sich zerfallen. Ich kann daher den Grundfehler der Scholastik nicht (mit Landerer a. a. O. S. 660) darin finden, „daß von ihr der Begriff vom Glauben zu hoch, der vom Wissen zu niedrig genommen war", er liegt vielmehr darin, daß der Begriff des Glaubens nicht persönlich, nicht tief und innig genug gefaßt, daß sein Verhältniß zu seinem Object zu äußerlich, dieses nicht als sein ihm immanenter Inhalt gefaßt worden war, ein Fehler, an dem das ganze Mittelalter litt.

Ein weiterer Grund liegt in dem innern Widerspruch zwischen ihrem religiösen Ausgangspunkte und dem angestrebten Ziele. Der Ausgangspunkt war das Dogma, als Object des Glaubens; das Ziel die Erkenntniß der Vernunftmäßigkeit und Vernunftnothwendigkeit desselben; denn dahin ging doch von vornherein und ohngeachtet aller spätern Limitationen das Bestreben. Gelang es der Scholastik, dieses Ziel zu erreichen, dann hörte das Dogma auf Glaubenswahrheit zu sein, als **articulus fidei** löste es sich auf, und so wäre das Ende Auflösung des positiven Christenthums in eine blose Vernunftreligion gewesen. Gelang es nicht, wie es denn auch der Natur des Gegenstandes noch nicht gelingen konnte, dann mußte ein Zwiespalt eintreten zwischen der reflectirenden Vernunft und dem Glauben und dieser Zwiespalt drohte nach beiden Seiten hin gleich verderblich zu wirken: denn wenn es auch die angestrengteste Arbeit des Denkens nicht vermochte, den Glauben als rationell zu erweisen, wenn sein Inhalt der Vernunft unzugänglich blieb oder gar

ihr zu widersprechen schien, so konnte das denkende Subject leicht dahin kommen, an der Wahrheit des kirchlichen Dogmas irre zu werden, oder — und dieß lag noch näher — er mußte an seiner eigenen Wahrheit, an der Wahrheit der ganzen Gedankenwelt, in der er sich bewegte, irre werden. Und damit war dann der Scholastik der Boden unter den Füßen zusammengebrochen; in beiden Fällen hatten sich die Grundvoraussetzungen, auf denen sie ruhte, die Einheit von Glauben und Denken, aufgelöst.

Diesen Ausgang aber mußte es um so mehr nehmen, als die Scholastik (noch in ihrer Blüthezeit) es unternommen hatte, nicht nur den christlichen Glauben überhaupt, sondern das ganze kirchliche Lehrsystem mit all seinen Irrthümern, mit seinem gesetzlich-pelagianischen Zug, mit seinen Doctrinen von dem meritum, den Satisfaktionen und dem Ablaß, von den Sakramenten, der Transsubstantiation, der Hierarchie und dem Papstthum zu vertheidigen und zu beweisen; denn diese Stücke lassen sich eben weder aus der Schrift, noch aus der Tradition, noch mit der Vernunft beweisen. Sie widersprechen dem christlichen Bewußtsein. — Von dem falschen Vertrauen, das man in die Macht der Dialektik setzte, haben wir schon geredet.

Aus diesen Gründen mußte die Scholastik, trotz ihres hohen und kühnen Anfangs, dennoch in Selbstauflösung endigen. In demselben Denker, in dem sich die Dialektik auf die Spitze trieb, in Duns Scotus, bahnt sich auch ihr Zerfall an. Er vertritt zwar noch einen gewissen modificirten Realismus, beschränkt aber auf der einen Seite die Grenzen und die Sicherheit der natürlichen Erkenntniß — eine ganze Reihe von Sätzen, die man bisher auf diesem Gebiete als feststehende angenommen hatte, zieht er in Zweifel — und extendirt dagegen Nothwendigkeit und Umfang der übernatürlichen göttlichen Offenbarung, die er auf die absolute Freiheit (Willkür) Gottes, das oberste Prinzip seiner Theologie, zurückführt. Eben weil sie in dieser wurzelt, entzieht sie sich (wenigstens zu einem Theile) jener Erkenntnißweise, die ihren Gegenstand als vernünftig-nothwendig erweisen will, z. B. die Allmacht Gottes, als die Macht, alles Mögliche unmittelbar hervorzubringen, läßt sich durch die Vernunft apodiktisch nicht beweisen; der Schluß von den Wirkungen Gottes in unserem Selbstbewußtsein führt nicht zur

Dreipersönlichkeit, eher zu einem gegentheiligen Resultate, sie kann überhaupt auf dem Wege der natürlichen Erkenntniß nicht erschlossen werden; dasselbe gilt von der Unsterblichkeit der Seele. Auch für andere Lehren, für welche die früheren Scholastiker die lange Reihe ihrer rationes auftreten lassen, verzichtet Duns Scotus völlig auf den Beweis und begnügt sich einfach damit: es sei so, weil es einmal Gott so wolle [1]). So erweitert sich die Kluft zwischen der Theologie und Philosophie. Dazu kommt, daß nach ihm die Theologie keine spekulative Wissenschaft (wie nach Thomas) ist, sondern eine praktische, weil sie zum höchsten Zweck nicht so fast die Erweiterung unserer Erkenntniß als die Förderung unseres Heiles hat, dessen Erreichung auf göttlicher Gnade (infusio gratiae) beruht [2]), woraus wiederum folgt, daß sie sich wesentlich von der Philosophie unterscheidet, ihr gegenüber eine weit höhere Selbstgewißheit besitzt und ihre Basis ganz an der Autorität hat [3]). Nehmen wir hinzu, daß sich in Duns Scotus der Semipelagianismus, der allerdings durch die ganze Scholastik hindurchgeht, — bis zum Pelagianismus steigert, so sieht man wohl, wie nahe hier der Bruch mit den alten Grundlagen liegt. Schon bei Durandus von St. Portiano beginnt er sich zu vollziehen, bei Wilhelm Occam kommt er völlig zum Ausbruch. Bei ihm löst sich das Band nicht nur zwischen Glaube und Wissen, sondern auch die vorausgesetzte Einheit von Denken und Sein. Er pflanzte, nachdem der Realismus sich fruchtlos abgearbeitet hatte, die Fahne des Nominalismus wieder auf [4]). Er erklärt, daß die allgemeinen Begriffe die Natur der Dinge nicht ausdrücken, daß sie leere Fiktionen und Abstraktionen seien u. s. w.: „die Wissenschaft der Logik ist nicht eine Wissenschaft der Dinge, sondern der Sätze (solae propositiones sciuntur) [5]). Er negirt überhaupt alles beweisende Erkennen des Uebersinnlichen. Und von dieser Proposition, welche die totale Vernichtung des Realismus bedeutet, schreitet er consequent bis zu der Behauptung fort, daß es noch viel weniger ein Erkennen der Glaubenswahrheiten durch die Vernunft gebe: Es ist eine völlig unbefugte Einmischung,

---

[1]) Stöckl a. a. O. 2, 785. 836. 843. Baur 2, 236. — [2]) Stöckl 2, 788. Auch der Glaube ist kein habitus speculativus, sondern practicus. Prol. in sent. qu. 3. 4. — [3]) Stöckl 2, 788. — [4]) Baur 2, 233. — [5]) Ritter, Gesch. d. Philosophie 8, 592.

wenn sie sich auf Dinge des Glaubens, ja überhaupt auf das Göttliche einläßt. Von alle dem, was die Vernunft darüber aussagt, kann auch das Gegentheil wahr sein.

Was bleibt da noch übrig? Nichts, antwortet Occam, als die Unterwerfung unter die Autorität, unter den Glauben, unter die Schrift oder vielmehr — denn auch die Interpretation der Schrift steht der Kirche zu — unter die Autorität der Kirche [1]. Bei jeder Gelegenheit stellt er sie voran, um seine unbedingte Unterwerfung unter sie auszudrücken: **quidquid romana credit ecclesia, hoc solum et non aliud implicite vel explicite credo; — protestor, me nihil assumturum, nisi quod romana ecclesia tenet et docet.** Jeden etwaigen Zweifel opfert er dieser Autorität auf. Es gibt keinen andern sichern Haltpunkt als den Glauben der Kirche — mag er der Vernunft noch so unzugänglich, mag er noch so irrational und widerspruchsvoll sein, setzt Occam wie ironisch hinzu. Und hinter dieser Ironie verbirgt sich wohl der Zweifel, den er selbst an der Kirchenlehre hat [2]).

Kaum brauchen wir noch hinzuzufügen, daß in eben dem Maße, als die Scholastik mit sich selbst zerfiel, ihr Formalismus je mehr und mehr in ein leeres Spiel von Syllogismen sich auflösen und in die unfruchtbarsten Spitzfindigkeiten ausarten mußte, worüber auch schon das spätere Mittelalter laute Klage erhob [3]).

Noch vor dem Auftreten des Protestantismus war sie bereits weithin in Verfall und Mißachtung gerathen.

---

1) Non debet poni nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura sacra vel determinatione ecclesiae, propter cujus autoritatem debet omnis ratio captivari, in lib. sent. III, qu. 8. Baur 2, 237. — 2) Baur 2, 237: das kirchliche System behauptete zwar sein altes verjährtes Ansehen, aber je offener man sich die Irrationalität desselben gestand und je unbedingter man es nur auf die Autorität gegründet wissen wollte, desto äußerlicher und gleichgiltiger stand es dem Subject gegenüber, der ernste rege Trieb der Forschung und der redliche, von dem innern Interesse an der Sache selbst durchdrungene Wahrheitssinn war entschwunden, man scheute sich nicht, aus Sätzen der kirchlichen Lehre die paradoxesten, widersinnigsten, mit allen Prinzipien der Physik und Metaphysik streitenden Folgerungen zu ziehen und wie zum Spiel die seltsamsten Probleme aufzustellen.

3) [Für die letzten Zeiten des Mittelalters sind besonders zu beachten die Forschungen Prantl's in seiner Geschichte der Logik im Mittelalter Bd. 4. Ueber die Spaltungen innerhalb der Scholastik im 15. Jahrhundert und den Charakter der damaligen Parteigegensätze verbreiten sie geradezu neues Licht.]

II. Die Mystik.

Neben der Scholastik geht die Mystik einher, welche gleichfalls eine eigenthümliche, wissenschaftliche Darstellung des Christenthums erzeugt hat: die mystische Theologie.

Faßte die Scholastik das Christenthum vorzugsweise als Object des reflectirenden Verstandes auf, so versenkt sich die Mystik in jenes Gebiet, welches die eigentliche Heimath der Religion ist, in die Tiefe des menschlichen Gemüthes, in das verborgene Leben der Seele in Gott. Beide Richtungen sind darauf angewiesen, einander zu erzeugen und zu durchdringen, denn das Christenthum ist die Synthese beider. Tritt die letztere überwiegend, im Gegensatz zu der andern hervor, so entsteht das, was wir Mystik im engeren Sinne nennen. Damit haben wir es hier zu thun, und zwar mit derjenigen Form derselben, wie sie sich seit den Anfängen des zwölften Jahrhunderts ausgebildet hat.

Diese Mystik hat ihre Heimath in der Stille der klösterlichen Contemplation, ihren psychologischen Ort im Gemüthe, ihr Leben in dem unmittelbaren Verkehr mit Gott, in der Gottinnigkeit; ihr Ziel in der ethischen, auf dem praktischen Weg der Andacht und Liebe zu erreichenden Hingebung an Gott, bis zur Aufgebung der Selbstheit in Gott. Eben dieß, daß die natürliche Eigenheit und Selbstheit Gotte aufgeopfert, die Persönlichkeit ganz von ihm durchläutert und durchleuchtet, ganz in ihn versenkt wird, — dieß ist die Tendenz ihres Strebens; Gott Alles in Allem ihr Schibboleth. In dieser Eigenthümlichkeit liegt die Stärke und das Recht dieser Mystik gegenüber der Einseitigkeit der entgegengesetzten Richtung. Alles was sie Schönes und Herrliches erzeugt, der ganze Blüthengarten, den sie hervorgetrieben, hat hier seinen Boden. Aber eben hier liegen auch ihre Einseitigkeiten und Gefahren: das Uebermaß des religiösen Gefühls, die Ueberschwänglichkeit der Phantasie, die Auf-

lösung der geschichtlichen Heilsthaten des Christenthums in innere Vorgänge und Symbole, die Gefahr einer Verflüchtigung der Persönlichkeit in das Meer eines zerfließenden Lebens; nach der praktischen Seite die bis zur Eradication der Naturlehre gesteigerte Strenge der mönchischen Askese. Auch diejenige Form der Mystik, die uns hier beschäftigt, ist diesen Gefahren nicht immer entgangen.

Dieselbe hatte nun aber den Trieb, sich auch wissenschaftlich, ja systematisch darzustellen. Der Zug der Zeit nach zusammenfassender Einheit ergriff auch ihre Pfleger, und so entstand in der Kirche eine mystische Theologie, eine der schönsten Blüthen des Mittelalters, die in demselben Momente hervortrat, in welchem die Scholastik ihren kühnen Flug begann.

Als den praktischen Begründer derselben hat man den heiligen Bernhard zu nennen, sofern er die von der Welt abgezogene Gottinnigkeit des christlichen Lebens mit den lebhaftesten Farben beschrieben, auch bereits die Stufen, auf denen man zur mystischen Betrachtung Gottes aufsteigt bis zur Versenkung in ihn, angedeutet hat[1]). Was er besonders in seinen berühmten Homilien über das Hohelied von dem Suchen des Bräutigams nach der Seele und ihrem sehnsüchtigen Verlangen nach ihm, von dem ethischen Wege dahin durch Selbsterkenntniß und Selbstverläugnung, Buße und Demuth, von dem Finden und der Vermählung des Bräutigams mit der Braut (der Kirche) in gegenseitiger verschmelzender Liebe ebenso sinnreich und glühend, als bilderreich und spielend ausgeführt oder vielmehr geschildert hat, — das klingt in den Schriften aller Mystiker reichlich wieder[2]). Wissenschaftlich entwickelt wurde sie erst durch die Kanoniker der Abtei a Sto. Victore bei Paris. Wilhelm von Champeaux, der Stifter dieser Anstalt, scheint den ersten Anstoß dazu gegeben zu haben[3]), Hugo von St. Viktor mit dem Ehrennamen alter Augustinus, aus vornehmem altsächsischen Geschlechte (geb. 1097, † 1141), hat die Bausteine zugerichtet, Ri-

---

1) De diligendo Deo; de gradibus humilitatis; de consideratione libri V. — 2) Neander, der heil. Bernhard; Schmid, der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, S. 190 ff.; die Reden des heil. Bernhard über das Hohelied, übers. v. Fernbacher, 1862. [Preger, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter, I. Leipz. 1874.] — 3) Vgl. Liebner, Hugo von St. Viktor und seine Zeit, S. 9 ff.

chard († 1173), ein Schotte, erbaute daraus das System der mystischen Theologie, welches ihm den Namen des contemplator magnus eingetragen hat und später von dem Franziskaner Bonaventura in enggeschlossener streng scholastischer Form dargestellt wurde [1]). Auf die Viktoriner ging auch Gerson zurück, der die von der Scholastik mittlerweile verdrängte Mystik wieder in die Theologie einzuführen suchte, sie aber zu diesem Zweck vernüchtert, ermäßigt und popularisirt hat. Alle diese Männer besaßen neben ihrer Theologie ein ausgebreitetes, encyklopädisches Wissen.

Als wissenschaftliche Erscheinung steht diese Mystik im Verhältniß sowohl des Gegensatzes als der Verwandtschaft zur Scholastik. Während nämlich die Scholastik ganz auf das intelligere gerichtet war und ihr Ziel durch die Vermittlung des Begriffs auf dem dialektischen Weg erreichen zu können glaubte, lebte die Mystik der zwiefachen Ueberzeugung, daß das höchste Ziel des Menschen über dieses begriffliche Erkennen weit hinausliege, und dazu auch nicht auf diesem Wege, sondern auf unmittelbare Weise durch Gefühl und Empfindung, durch Anschauung und Uebung in der Gottseligkeit erfaßt sein wolle. „Es lag ihr die richtige Anerkennung zu Grunde, daß die Scholastik mit ihrer einseitigen, kalten Verstandesreflexion über die kirchlichen Dogmen, mit ihren subtilen Distinctionen, Terminologien und Formeln, und durch alles dieses mit ihrer Unfruchtbarkeit für Herz und Leben die wesentlichen Bedürfnisse des Menschen nicht befriedigen könne, daß überhaupt das Wesen der Religion weit tiefer liege und nur in der Hingebung des ganzen Menschen an Gott, in der unmittelbaren Vereinigung mit ihm bestehe" [2]). Dabei trug sie aber selbst ein spekulatives Element in sich, welches sich, gleich der Scholastik, an den kirchlichen Glauben (fides quae creditur), obwohl in freierer Weise, anschloß und zur Darstellung

---

[1]) Die hierher gehörigen Hauptschriften Hugo's sind: homiliae in Ecclesiasten; Commentarii in hierarchiam coelestem Dionysii Areop.; de arca Noe mystica; de arrha animae; de laude charitatis; de amore Sponsi ad Sponsam; de meditando. Von Richard: de praeparatione animi ad contemplationem (Benjamin minor); de gratia contemplationis (Benjamin major); expositio in canticum canticorum. Von Bonaventura: itinerarium mentis in Deum; de septem itineribus aeternitatis. Dazu Liebner, Hugo von St. Viktor; Engelhardt, Richard von St. Viktor.

[2]) Baur, Dogmengeschichte 2, 223.

desselben des reflectirenden, dialektischen Denkens sich bediente; allerdings aber nur als Mittel auf dem Wege, als Vorstufe für die Erreichung des Zieles. So stellt sich in ihr eine höhere Ausgleichung zwischen credere und intelligere, wie wir es oben ausdrückten, eine Versöhnung des mystischen mit dem dialektischen Elemente dar [1]). Ueberaus schön spricht sich Hugo darüber aus: „Es gibt drei Klassen von Glaubenden. Einige glauben nur in einfach frommer Hingebung, ohne sich mit der Vernunft Rechenschaft darüber zu geben, warum etwas geglaubt oder nicht geglaubt werden müsse. Andere sind sich der Vernunftgründe ihres Glaubens bewußt. Noch andere fangen in Reinheit des Herzens schon innerlich an zu schmecken, was sie glauben. Bei der ersten Classe ist allein Frömmigkeit der Glaubensgrund; bei der zweiten kommt noch die vernunftgemäße Ueberzeugung hinzu; bei der dritten gibt die Reinheit der Anschauung die volle Gewißheit. Der Geist nämlich, durch Vernunftgründe gestärkt und gehoben, gelangt zu höherer Glaubensinnigkeit; durch diese aber wird er so gereinigt und geheiligt, daß er nun im Herzen schon gewissermaßen zu kosten und zu schmecken anfängt, was er in seiner Glaubensgluth gerne deutlich schauen möchte. Und so wird denn das reine Herz durch unsichtbare Zeichen und durch geheimen und vertrauten Umgang seines Gottes täglich sicherer und gewisser gemacht, so daß er ihn nun schon fast in der Anschauung gegenwärtig zu haben anfängt, und auf keine Weise mehr vom Glauben und von der Liebe zu ihm abwendig gemacht werden kann, wenn auch die ganze Welt in Wunder sich verkehrte". Dieß sind die drei Grade der promotio fidei, durch welche der Glaube wachsend zur Vollendung hinansteigt: primus est per pietatem eligere (d. h. credere), secundus per rationem approbare, tertius per veritatem apprehendere [2]). Diese Unterscheidung

[1]) Beide, Hugo und Richard, haben auch ausgezeichnete scholastische Werke verfaßt, jener: de sacramentis christianae fidei, dieser: de Trinitate. Vgl. Stöckl 2, 315 ff. — [2]) de sacramentis L. 1, c. 4: in primis (sc. den einfach Glaubenden) sola pietas facit electionem; in secundis ratio adpingit approbationem; in tertiis puritas intelligentiae apprehendit certitudinem.. Von der dritten heißt es weiter: conscientia de Deo suo eruditur et certificatur .. in tantum, ut jam quodammodo eum per contemplationem praesentem habere incipiat. Die Uebersetzung ist von Liebner S. 46.

verschiedener Grade einer vom Glauben ausgehenden, durch die verständige Reflexion und durch die praktische Uebung zur unmittelbaren Einheit mit dem Absoluten empordringenden Bewegung charakterisirt das ganze System der Mystik.

Die Quellen, aus denen sie schöpft, sind — außer dem kirchlichen Dogma — obenan Augustin, sowohl im Allgemeinen seine Auffassung des Christenthums als tiefinnerlicher persönlicher Glaubens-, Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott, als im Besondern seine Lehre von den sieben Graden der Seelenkraft und von der Scala, auf der man von der niederen zu der höheren, zur intellectualen Anschauung sich erhebt [1]). Näher aber geht sie zurück auf jenen Dionysius Areopagita, der durch die Uebersetzung des Scotus Erigena und dessen Commentar in die abendländische Theologie eingeführt worden war. Seinem theosophisch-mystischen System, seinem Gottesbegriff, seiner pantheistischen Emanation und andererseits seiner Erhebung des endlichen Geistes bis zum selbstlosen Versenken in das Absolute — diesem areopagitischen System — entnimmt die Mystik die Grundgedanken, aber so, daß sie dieselben in freier Weise verwerthet und im kirchlichen Sinne modificirt. Auch die Schrift benutzt sie, nach ihrer Auslegungsweise, reichlich.

Das ganze System ruht auf der breiten Basis eines psychologischen und ethischen Unterbaues; ausführliche Erörterung über die menschlichen Seelen- und Geisteskräfte, so wie über die Ausrottung des Bösen aus der Seele und die Förderung des Guten gehen voran, — dann folgt die Beschreibung der Stufen, auf denen man zur Contemplation und in ihr aufsteigt bis zum unmittelbaren Anschauen und Versinken in Gott.

Wir versuchen es, in freier Verwendung des vorliegenden Materials ein Durchschnittsbild dieser mystischen Theologie zu geben.

I. Zunächst die Grundzüge. Der Weg, der zur mystischen Vereinigung mit Gott und damit zum Genuß des höchsten Gutes aufsteigt, ist ein zwiefacher: ein intellektueller und ein ethischer.

1) Der intellektuelle Weg führt durch die Betrachtung des ganzen Universums hindurch. Denn das All mit seinen mannigfachen Wesensreihen bildet eine Leiter, deren Sprossen eben so

---

[1]) de quantitate animae.

viele Stufen sind, durch die man zu Gott aufsteigt (ipsa rerum universitas est scala ad ascendendum in Deum). Und zwar sind es dieser Stufen drei. Die erste ist die Welt des äußerlich-natürlichen Lebens, des körperlichen, sinnlich-wahrnehmbaren Seins (visibilia, res extra nos); die zweite ist die innere Welt des Geistes, das eigene Ich des Menschen, der Sitz der Gottesebenbildlichkeit (res quae in nobis sunt); die dritte ist die übersinnliche, rein göttliche Welt, das Allerheiligste, wo Gott ohne Bild und Schatten in seinem an sich geschaut wird [1]).

Diesen drei Stufen entspricht ein dreifaches Vermögen, eine dreifache Thätigkeit des menschlichen Geistes: die cogitatio, meditatio und contemplatio. Die cogitatio ist die blose Reflexion, die den Gegenstand nur erst äußerlich berührt, das rein empirische Wahrnehmen, die Vorstellung (imaginatio); die meditatio ist das anhaltende und eindringende Nachdenken der ratio; die contemplatio ist die erleuchtete, das Göttliche anschauende Vernunft, die intellektuale Anschauung, intelligentia [2]). Die Cogitation bezieht sich auf das, was außer uns ist, auf die sensibilia, die Meditation auf das was in uns ist, die intelligibilia, die Contemplation auf das was über uns ist, auf das Göttliche, intellectibilia. Die Contemplation ist der Hauptbegriff, wird aber bald in dem bezeichneten engeren Sinne, bald im weiteren genommen, consideratio, so daß sie das ganze Gebiet umfaßt [3]). Richard definirt sie so: Es ist der freie durchschauende Blick des Geistes in die Welt der göttlichen Dinge, contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus, Hugo nennt sie höchst bezeichnend speculatio von specula, und beide denken sie als eine centrale, die ganze menschliche Persönlich-

---

1) De arca mystica I, 7: sensibilia, intelligibilia, intellectibilia.

2) Richard de grat. cont. I, 3. Eben so Hugo in den Homil. zu Koheleth (Migne I, 116), anderwärts unterscheidet er: das Auge des Fleisches, der Vernunft und der Anschauung. Das Auge des Fleisches ist offen, das Auge der Vernunft (gegenwärtig) trübe, das der Anschauung geschlossen und blind. Mit dem ersteren erkennt der Mensch was außer ihm ist, die Welt; mit dem Auge der Vernunft was in ihm ist, den Geist; mit dem Auge der Anschauung was innerhalb seiner über ihm ist, Gott, das Göttliche. — 3) Richard de gratia contemplationis I, 3: ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio.

keit umfassende Thätigkeit [1]). — Die drei genannten Formen der Betrachtung gliedern sich nun aber selbst wieder, und zwar in genauer Beziehung auf ihre Objecte (**sensibilia, intelligibilia, intellectibilia**) in je zwei Formen, so daß wir im Ganzen sechs **gradus** oder **genera contemplationis** erhalten. Und zwar theilt sich nach Richard die **cogitatio** in die Einbildung, die blose Vorstellung, wozu auch das Gedächtniß gehört, und in die verständige Reflexion (**ratio secundum imaginationem** und **secundum rationem**). Die **meditatio** theilt sich in das empirische Denken und in das reine Denken (**consideratio secundum solam rationem, pura intelligentia**). Die **contemplatio** zerlegt sich in die intellectuelle Anschauung (**intellectus**) und in die anschauende bewundernde, über alles begriffliche Denken hinausgehende Versenkung ins Göttliche (**excessus mentis**), die jedoch in diesem Leben nur selten und schwer zu erreichen ist. — Diese sechs Stufen, die sich bei allen Mystikern finden [2]), enspreċhen den sechs Tagewerken der Schöpfung und haben zu ihrem Hintergrunde den ewigen Sabbath, wo die Seele ganz in Gott eingegangen, still und selig in ihm ruht, ein Zustand, für den das menschliche Denken keinen Begriff, die menschliche Sprache kein Wort mehr hat. Denn hier, auf diesem Höhepunkte, heben sich für die Betrachtung alle positiven concreten Bestimmungen des Göttlichen auf und gehen zurück in die reine Negativität, die nicht mehr gedacht, sondern nur geschaut, gefühlt werden kann (**sentitur et non exprimitur**).

Die sechs genannten Grade, das ist hier noch zu bemerken, folgen zwar auf einander, aber die höheren greifen auch schon zurück in die niederen und prägen ihnen einen höheren Charakter auf. Und dieß hat darin seinen Grund, daß auch objectiv in den niederen Regionen das Höhere und Göttliche bereits durchscheint.

2) Mit dem Bisherigen haben wir jedoch erst die eine Seite der Sache bezeichnet. Denn diesem intellektuellen Prozeß geht ein ethisch-praktischer theils voran, theils zur Seite, dergestalt, daß er auf allen Stadien in jenen eingreift. Und dieser ist für die

---

[1]) Liebner, Hugo von St. Viktor S. 339. 273. — [2]) Bei Hugo bald einfacher (Sinnlichkeit, Vernunft (ratio), Intelligenz), bald verschwimmender, Liebner S. 335—338; Richard zersplittert diese Eintheilungen selbst wieder in zahlreiche Subdivisionen.

Mystik nicht minder wesentlich. Denn, sagt sie, Erkennen und Wollen, Spekuliren und Thun bedingen sich gegenseitig. Die rechte Erkenntniß fordert ein Sein und Leben in dem Gegenstand: tantum de veritate quisque potest videre, quantum ipse est. Insbesondere die höhere Stufe, jene Gotteserkenntniß, sei ganz durch die Liebe zu ihm bedingt: Tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur. Nur die reines Herzens sind, können Gott schauen. Da nun die menschliche Natur durch die Sünde verderbt, das Auge der Vernunft getrübt, das Auge der contemplatio erloschen ist, die Seele gleichsam in Finsterniß und Unordnung liegt, so bedarf es vor Allem als Vorbereitung auf die Contemplation der Reinigung der Seele von dem Rost und Schmutz der Sünde [1]; es bedarf der Reue und Buße (compunctio, contritio), um das erloschene Ebenbild in ihr wieder sichtbar zu machen. Die Selbsterkenntniß, die Sünderkenntniß, treibt den Menschen aus seinem wüsten, von Begierden und Leidenschaften erregten Feuer hinaus, die Seele findet in sich keine Stelle zum Ruhen, und derselbe Zug treibt sie doch, wie die Taube Noah's, immer wieder dahin zurück, zur Einkehr in sich. „In uns ist das, was wir fliehen, und in uns auch das, dahin wir fliehen müssen" [2]. Dieser Präparation muß dann eine fortwährende Uebung im Guten folgen (studium virtutis justitiae, disciplina virtutum), entsprechend den Stufen der Consideration. Es müssen die Affekte geregelt, die Sünden, insbesondere der Stolz, die Selbstliebe und die Fleischeslust, abgelegt, die entsprechenden Tugenden geübt werden. An diesem Orte nimmt die Mystik die ganze scholastische Ethik, die ganze Skala der sogenannten Cardinaltugenden (oder auch andere Aufstellungen) [3]) in sich auf; aber eben hier ist es auch, wo die mönchische Moral jener Zeit einen starken Einfluß auf sie gewinnt. Das Mönchsleben ist auch ihr das Ideal der christlichen Vollkommenheit, Askese der sicherste Weg dazu; und diese Askese hat nicht nur die Tendenz, das Sündliche

---

1) Richard de praeparatione ad contemplationem. — 2) Hugo de arca mor. IV, c. 7—9: intelligamus in nobis esse, quod fugimus, in nobis esse, quo fugere debemus, concupiscentiam et fidem. Vgl. Liebner a. a. O. S. 291 ff. — 3) Hugo: fides, charitas spes, Bonaventura: obedientia, humilitas, castitas, patientia, veritas, justitia, temperantia.

und Fleischliche am Menschen auszutilgen, sie verkennt die Bedeutung des Natürlich-Menschlichen und als solchen Wohlberechtigten (der Leib ist ihr nur carcer animae); sie will nicht nur völlige Weltentsagung, sondern Flucht aus dieser Welt, nicht nur Selbstverläugnung, sondern Ertödtung der sinnlichen Triebe bis zur Exstirpation derselben, nicht nur Hingabe alles Selbstischen, sondern auch Aufgebung der Eigenheit, der Selbstheit, bis zur Ablegung der Ichheit. Allerdings nicht, das muß man dieser Mystik nachrühmen, in der Meinung, damit ein sonderliches Verdienst vor Gott zu erwerben, — sondern nur als Mittel, um das Gemüth von allen äußerlichen und weltlichen Dingen zu lösen, ganz in sich selbst zu sammeln und auf Einen Punkt, die areopagitische ἅπλωσις, zu concentriren, — um es zu jener „inneren Stille, Einheit und Einfachheit" zu gewöhnen, welche zur mystischen Contemplation erforderlich ist. „Die Dinge in der Welt sind nicht an sich böse, sie geben nur Veranlassung zur bösen Lust, — dennoch ist es am Besten, diese Welt ganz zu vergessen, ihr Andenken ganz aus dem Herzen zu verbannen, damit man der Gefahr der bösen Lust zu ihr gar nicht ausgesetzt sei" [1]). Kurz: sich und der Welt sterben lernen, und ganz in Gott zu leben — das ist die Tendenz dieser gesammten disciplina virtutum. Ihr eigentliches Ziel aber die **Liebe**, welche, wo es recht hergeht, sogar von vorn herein die treibende Wurzel dieses ganzen ethischen Prozesses ist und auf dem Wege der Demuth durch die gereinigte Selbstliebe hindurch stufenweise zur reinen Gottesliebe aufsteigen muß [2]). Diese Liebe fällt in ihrer Vollendung ganz mit der höchsten Stufe der Contemplation zusammen und wird auch eben so überschwänglich und überfließend geschildert. Culminirt die Contemplation in dem intellektuellen Versinken in Gott, in dem excessus mentis, so die Liebe in dem ethischen sich versenken in Gott, in dem Feuer, in welchem die Seele ganz in Gott zerfließt. So viel über den intellektuell-ethischen Proceß von Unten nach Oben.

3) Aber dieses Aufsteigen ist nur möglich durch die göttliche Gnade. Sie muß, weil, wie gesagt, die menschliche Natur durch

---

1) Hugo de arca morali a. a. O. Liebner 283 ff. — 2) S. Liebner, das schöne Zwiegespräch der Seele S. 264. 286 und Engelhardt, Richard S. 88.

die Sünde inficirt, der Wille ohnmächtig geworden, das Auge des Geistes verdunkelt ist, zu uns herunter steigen, um uns für sie empfänglich zu machen und zu sich emporzuheben. Und zwar bedarf es dieser Gnade sowohl zur Vorbereitung als zum Fortschreiten, sowohl zur intellektuellen Erhebung als zur sittlichen Reinigung und Erneuerung. Erst am Strahl des göttlichen Lichtes entzündet sich das Licht in uns, am Feuer der göttlichen Liebe die Flamme der menschlichen. Der Begriff der Gnade ist bei unsern Mystikern ein weiter und fließender. Sie begreifen darunter schon die allgemeinen Wirkungen Gottes auf die Natur und in dem menschlichen Geiste, insbesondere die positive Offenbarung, die sie freilich nicht nach ihrem historischen Zusammenhang, sondern als eine Summa über die Vernunft hinausgehender speculativer Wahrheiten fassen, die in der heiligen Schrift niedergelegt, oder vielmehr in ihr verhüllt sind; — verhüllt sagen wir; „denn — um mit Hugo zu reden — der göttliche Lichtstrahl könnte unserem getrübten Auge gar nicht leuchten, wenn Gott nicht gütig dafür gesorgt hätte, daß uns das Himmelslicht in den heiligen Hüllen und Bildern der Schrift, wie die Sonne hinter Wolken erschiene. Erst durch diese Bilder werden wir analogisch und anagogisch wie durch Handleiten (manuductiones) zur höheren, reineren Erkenntniß des Uebersinnlichen geführt". Hier haben wir die Anschauung der Mystiker von der Schrift; sie ist ihnen wesentlich Allegorie (in scriptura s. sapientia divina sub allegoriarum velamine latet); wenn auch nicht in dem Sinne, daß der historische Gehalt keine Wahrheit habe, doch in dem, daß überall hinter demselben eine tiefere, spekulative Weisheit sich verberge. Daher die willkürliche, spielende, oft geschmacklose allegorische Auslegungsweise, welche die Mystik mit jener ganzen Zeit theilt [1]); daher ihre Vorliebe gerade für solche Theile der heiligen Schrift, die dieser Methode die meisten Anknüpfungspunkte darzubieten schienen: die Beschreibung der Bundeslade, das hohe Lied, das Gesicht des Ezechielischen Tempels, die Apokalypse; — daher aber auch der Satz, daß es neben der Schrift und den Gnadenmitteln einer noch höheren unmittelbaren Erleuchtung bedürfe, einer mystischen Gnade, die, durch jene nur etwa hindurchscheinend,

---

[1]) Liebner S. 330, Engelhardt S. 156 ff.

den Betrachtenden zum Anblick der unverhüllten Wahrheit erhebt. So Hugo: „Wie das göttliche Licht zuerst auf die engelischen Ordnungen (nach dem Areopagiten), dann durch diese in den mystisch eingekleideten Offenbarungen der heiligen Schrift auch auf uns sich ergießt; so steigt unser Geist in denselben Graden von der heiligen Schrift zuerst zur Betrachtung der himmlichen Geheimnisse und der göttlichen Klarheit in den Engeln empor, von wo er allgemach sich höher hebt und Kraft gewinnt zur Anschauung des höchsten Lichtglanzes selbst[1]). — Kurz, der oben geschilderte Doppelproceß kommt in allen seinen Stadien, und zumeist auf den höchsten nur durch die Mitwirkung der Gnade zu Stande. Auf Seite des Menschen aber bedarf es daher vor Allem des anhaltenden Gebetes, des Glaubens, der fleißigen Forschung, der andächtigen Betrachtung der Offenbarung, überhaupt der völligen selbstverläugnenden Hingabe an die kirchliche Disciplin, an die göttliche Erziehung und Erleuchtung.

Dieß die Grundzüge der mystischen Theologie.

II. Aus ihnen erbaut sich ihr System, welches, wie bereits bemerkt, die Gesammtheit der damaligen Erkenntnisse als Momente in sich aufzunehmen versucht. Was wir davon besitzen, ist allerdings sehr fragmentarisch; Bonaventura gibt nur einen Abriß, wir ergänzen ihn aus den beiden Victorinern:

1) Auf den beiden ersten Stufen handelt es sich um die Betrachtung der sinnlichen Welt durch das Medium der cogitatio[2]). Und zwar sind es da

a) zunächst die sichtbaren Dinge, die sich in unserer Vorstellung spiegeln, die Dinge als einzelne nach ihrer erscheinenden Außenseite, nach Form und Materie, Maß, Gewicht, Zahl, dann aber nach Spezies, Ordnung und Kraft, d. h. nach ihren Qualitäten und Wirkungen[3]). Dieß ist das Gebiet der empirischen Naturerkenntniß,

---

1) Liebner S. 330.

2) Hugo, de sacramentis christianae fidei, prolog. cp. 7: omnes artes naturales divinae scientiae famulantur.

3) In der Beschreibung dieser zwei ersten Stadien differiren sie mehrfach; der Inhalt zersplittert sich bei Richard in 7 und 5 Unterabtheilungen, mit denen die des Bonaventura nicht zusammentreffen. Daher beschränken wir uns darauf, die Grundgedanken herauszuziehen.

die freilich damals in der Wiege der Kindheit lag, — die unterste Stufe der Leiter; und schon diese weist den Betrachtenden auf einen tieferliegenden Hintergrund, auf ein oberstes Prinzip hin. Man betrachtet Gott per vestigium.

b) Höher hinauf führt schon die zweite Stufe, auf welcher die Einbildung durch den reflectirenden Verstand disponirt wird. Hier ist nämlich die äußere Welt bereits durch die Sinne in die Seele aufgenommen, der Makrokosmus in den Mikrokosmus eingegangen. Wir haben die Außenwelt als ein Bild in uns; allerdings noch als ein sinnliches, aber sie ist doch dadurch Gegenstand des ergreifenden Fassungsvermögens (apprehensio) und der Beurtheilung geworden. Hier handelt es sich also um die rationes rerum, und zwar nicht mehr blos als einzelner, sondern um die Erkenntniß des Grundes, der Ordnung, der Zahlenverhältnisse, der Schönheit, welche dem großen Organismus der irdischen Welt zu Grunde liegen. Dieß wäre also nach unserer Sprachweise das Gebiet der höheren Naturwissenschaften, wie es denn auch wirklich von Bonaventura genannt wird: philosophia naturalis mit ihren drei Theilen, der Metaphysik, Mathematik und Physik[1]), scientiae exteriores, disciplinae saeculares nennt sie Hugo. Die bewundernde Betrachtung dieser Stücke führt uns sogar mit weit größerer Evidenz auf ein oberstes Prinzip, welches Grund, Gesetz und Urbild aller Dinge ist, auf ein ordnendes und leitendes Prinzip, auch auf die unendliche Macht und Weisheit Gottes; ja es zeigen sich da bereis die ersten noch schattenhaften Reflexe trinitarischer Verhältnisse (nach Augustin): Alles deshalb, weil diese sinnlich-sichtbare Welt nicht nur auf eine höhere übersinnliche, die über ihr liegt, hindeutet, sondern weil diese höhere Welt selbst schon in der niederen vorhanden ist und in ihr durchscheint; contingit hic contemplari Deum non solum p e r ipsa vestigia, verum i n ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam — et hoc considerare est altius, quam praecedens. Bonaventura. So unzureichend uns die Ausführung dieser beiden ersten Stufen, die den V o r h o f bilden, erscheinen mag, so sieht man doch daraus mit Freuden die religiöse Naturanschauung, die ihr zu Grunde liegt, wie sie Hugo in den Worten ausgesprochen

---

1) p r i m a est de rerum essentiis, s e c u n d a de numeris et figuris, t e r t i a de virtutibus et operationibus.

hat: „die ganze sichtbare Welt ist ein mit dem Finger Gottes geschriebenes Buch", welches sich freilich nur dem sinnenden Auge erschließt; „denn wie der, welcher nur oben hin in ein offenes Buch hineinsieht, zwar Figuren erblickt, aber keine Buchstaben, so sieht der thörichte, fleischliche Mensch von den Dingen wohl die Außenseite, aber ohne den Grund zu begreifen [1]), oder wie es Bonaventura ausführlicher darlegt: ex his duobus gradibus primis, quibus manuducimur ad speculandum Deum in vestigiis — colligere possumus, quod omnes creaturae istius mundi visibiles sunt umbrae, resonantiae, picturae, exemplaria vel potius exempla, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tamquam per signa ad signata. Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo, Röm. 1, 20.

2) Diese beiden ersten Stufen sollen uns nun disponiren, in die innere Welt des Geistes aufzusteigen, vom Vorhof in's Heiligthum. Denn hier sind es nicht mehr blose Fußtapfen, sondern es ist das Bild Gottes, das in uns leuchtet. Also intra ad te ipsum, das ist der Weg, um tiefer in das Göttliche einzudringen: adscendere ad Deum hoc est intrare ad semet ipsum, Hugo, de vanitate mundi, Richard de praepar. c. 71. 77: Frustra cordis oculum erigit ad videndum Deum, qui nondum idoneus est ad videndum se ipsum. Daher muß eben gleich hier jene ethische Reinigung eintreten, von der wir oben sprachen: Tergat speculum suum, mundet spiritum, quisquis sitit videre Deum suum. Auch diese Stufe theilt sich in zwei.

a) Auf der ersteren (3.), wo die speculatio Dei per imaginem beginnt, erhebt sich die cogitatio zur meditatio, zum wissenschaftlichen Denken und richtet sich auf das Wesen des menschlichen Geistes, seine Kräfte und Thätigkeiten. Dieser sind nach Augustin drei: die memoria im weitern Sinn, das ruhende Bewußtsein, die intelligentia, das reine Denken, und die potentia electiva, das Wahlvermögen [2]). Da stehen wir also auf dem Gebiet der Psychologie

---

1) de trib. dieb. c. 3. Liebner S. 375 ff.

2) Auch hier viele und verschiedene Untertheilungen bei Richard und Bonaventura.

und der Logik. Das Gedächtniß, welches Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich zusammenfaßt und festhält, gibt uns das Bild der Ewigkeit; die Intelligenz, die es mit den Begriffen (Definitionen) der Dinge zu thun hat, führt uns auf dem Wege der Deduction (Ableitung des Höheren aus dem Niederen) zur Wahrheit, d. h. zur Erkenntniß eines allgemeinen Seins, welches den Dingen zu Grunde liegt, und der ewigen Vorbilder, der Ideen, die sich in ihnen ausprägen; — das Wahlvermögen, das sich auf den Unterschied zwischen Gut und Bös bezieht, auf den Begriff des summum bonum. Es zeigt unser ganzes auf die Welt gerichtetes Denken die Idee des Einen absoluten Seins (ens absque omni defectu), zeigt, daß die sichtbare Welt eine übersinnliche, ur- und vorbildliche Welt exemplaritas in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem, ad illius aeternae artis repraesentationem (Bonaventura, itinerarium mentis c. 3) zur Voraussetzung hat, daß unserem sittlichen Wollen die Idee eines höchsten Gutes zu Grunde liegt. So leitet die Reflexion auf den menschlichen Geist zur aeternitas, veritas et summum bonum hin und dadurch wiederum zum tiefern Eindringen in Gott selbst [1]). Ja es öffnet sich von da aus schon ein tieferer Blick in das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit, sofern nämlich nach der bekannten sinnreichen Deduction der Scholastiker, die hier aufgenommen wird, die drei menschlichen Geisteskräfte memoria, intelligentia und voluntas eine psychologische Trias darstellen, welche ein Abbild der göttlichen ist, wie der menschliche Geist in dem göttlichen sein Urbild hat [2]). Es ist der Gedanke, daß Gott als Vater, indem er sich selbst denkt, eben damit sich denkend objectivirt — und so sein absolutes Gleichbild, das ewige Wort, den Sohn erzeugt, beide aber in gegenseitiger Liebe im heiligen Geiste sich wieder begegnen und zusammenschließen. — Ausdrücklich bemerkt Bonaventura, daß es diese Stufe vornehmlich mit der philosophia rationalis und moralis (Religionsphilosophie und philosophische Ethik) zu thun habe. — Hugo nimmt an diesem Punkte auch die Mensch-

1) Das aevum, verum et bonum. Vgl. Stöckl, Bd. 2 S. 906 ff. — 2) dum mens se ipsam considerat per se tanquam per speculum consurgit ad speculandam Trinitatem. ibid. c. 3. Bonaventura.

heit hinein[1]), an deren wunderbaren Wegen und Geschicken die Spuren der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit hervorleuchten, und deren Totalität auf die göttliche scientia, praescientia und providentia (praedestinatio und praevisio) hinzeige. Durch diese Momente steigt der Lichtstrahl von Oben zu uns herunter und erfüllt die Seele mit sehnsuchtsvoller Liebe zu dem ewigen Licht, welches die Weisen mit Bewunderung erfüllt, während es die Thoren verwirrt. Es sind die ersten Flügelschläge der höheren geistigen Erhebung, die sich auf dieser dritten Stufe verspüren lassen.

b) Indessen wird in dem Bisherigen Gott doch nur erst nach der Aehnlichkeit mit unserem Geiste, per speculum betrachtet. Es gilt aber, ihn als in nobis, in imagine, als in uns selbst seiend und wirkend zu finden, und dieß geschieht auf der folgenden Stufe. Dazu aber reicht die blose natürliche ratio, die ohnehin verdunkelte, lange nicht hin, vielmehr muß hier die Gnade der Offenbarung, die erleuchtende, erneuernde Gnade bereits das Auge wieder geöffnet haben. Diese Gnade ist in Christo geoffenbart erschienen. Er ist die Thür, durch die man eintritt[2]). Auf Seite des Menschen aber ist es der Glaube, die Liebe und die Hoffnung, wodurch man ihn erfaßt, vernimmt, erfährt, empfindet. Damit treten wir auf den Boden der Mystik, der Contemplation im engeren Sinn, „welche mehr Sache des Gefühls und der Erfahrung ist, als der verständigen Betrachtung“: magis est in experientia affectuali, quam in consideratione rationali; und hier beginnt auch deshalb schon die mystische, überschwängliche, bilderreiche Form der Darstellung, wie es denn gleich weiter heißt: „Wenn so die Seele den innern Sinn wieder erlangt, so daß sie die höchste Schönheit (das summe pulchrum) sieht und das Höchst-Harmonische hört, das Höchst-Duftende riecht, das Höchst-Liebenswürdige umfaßt, das Höchst-Süße schmeckt, dann wird sie durch Andacht, Bewunderung und Freude zu geistigen Entzückungen (ad mentales excessus) geschickt. Sie wird wie eine Wolke aus Myrrhen und Weihrauch durch die Andacht, sie wird Morgenröthe, Sonne

---

1) Richard und Bonaventura schon auf der vorigen Stufe.

2) Unde, quantumcunque sit illuminatus quis lumine naturae et sapientiae, non potest intrare in se, ut in se ipso delectetur in domino, nisi mediante Christo qui dicit: Ego sum ostium.

und Mond in der Bewunderung der Erleuchtungen, sie fließt über von süßester Wonne und wirft sich ganz auf ihren Geliebten (innixa totaliter super dilectum suum); der Geist wird hierarchisch und steigt nach jenem oberen Jerusalem auf, in welches Niemand eingeht, wenn dasselbe nicht zuvor durch die Gnade in das Herz herabsteigt, was durch die theologischen Tugenden geschieht, durch Glaube, Liebe, Hoffnung, durch die Wonnen der geistigen Sinne und durch die hohen Entzückungen, — sie wird gereinigt, erleuchtet, vervollkommnet, ein Haus, in dem Gott wohnt, die Freundin, die Braut Christi, des Hauptes. — — Die nähere Ausführung nimmt dann an diesem Orte den soteriologischen und ethischen Theil des Schriftinhaltes, versteht sich in der Form der herrschenden Kirchenlehre, die Lehre von der Schöpfung, vom göttlichen Ebenbild, von der Unsterblichkeit und vom Fall, von der Erneuerung und Rechtfertigung, von der gratia operans und cooperans, von Verdienst und Lohn in sich auf [1]), — aber nicht in ihrer scharf ausgeprägten scholastischen Form, sondern in freierer praktischer Weise und so, daß sie zum integrirenden Momente des Ganzen der mystischen Contemplation werden. Wie einfach und schön bahnt sich z. B. Richard den Uebergang dazu, wenn er gleich am Anfang bemerkt: Primum ergo est in hac consideratione, ut rediens ad te ipsum intres cor tuum, discas aestimare spiritum tuum. Discito, quid sis, quid fueris, quid esse debueris, quid esse poteris. Quid fueris per naturam, quid modo sis per culpam, quid esse debueris per industriam, quid adhuc esse possis per gratiam, etc.

So kämen alle diese Lehrstücke unter den Gesichtspunkt der Selbsterkenntniß des Christen zu stehen, sie erschienen, der Intention nach, als Thatsachen der Erfahrung, wenn sie wären ausgeführt worden. Aber dieß ist eben nicht der Fall. Gerade an diesem Punkte sind unsere Mystiker sehr lückenhaft, weil sie das Hiehergehörige in ihren großen, scholastisch-artigen Werken darstellen [2]). Dagegen flechten sie eine Reihe der seltsamsten und willkürlichsten Reflexionen über die hierarchia coelestis des Areopagiten ein.

---

1) Richard zusammenfassend die Lehre von der creatio, justificatio und glorificatio hominis.

2) Hugo in der Summa sententiarum und in der Abhandlung de sacramentis, Richard: de Trinitate L. VI, Bonaventura im großen Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und im schönen breviloquium.

3) Nun aber die beiden obersten Stufen, quae circa summa et divina versantur. Zu ihnen bildet die vorige den Uebergang; denn die Vertiefung in das eigene Selbst führt sofort über dasselbe hinaus zu Gott: qui se ipsum interius intrans et intrinsecus paene transcendit, ille veraciter ad Deum ascendit. Da kommt es zur unmittelbaren Contemplation des Göttlichen. Es gilt dasselbe nicht mehr blos in seinem Reflex, sondern in seinem Ansich-sein zu fassen. Das Organ dafür ist die intellektuelle Anschauung, die auf der höchsten Höhe in den excessus mentis übergeht. Nichts ist schwerer als dieß, weil es der äußersten intellektuellen und ethischen Virtuosität bedarf. Es muß das Denken durch Uebung gelernt haben, von allem Sichtbaren, von allem Einzelnen völlig zu abstrahiren und sich in Andacht ganz auf den Einen Punkt zu concentriren, es bedarf der radicalen Reinigung der Seele nicht nur von allem Sinnlichen, sondern auch von aller Eigenheit, des Herausgehens des Geistes aus sich selbst (alienatio, sublevatio mentis). Gingen bis daher die beiden Wege, der theoretische und der praktische, noch neben einander, jetzt müssen sie in Eins zusammenfließen. Die oberste Stufe der Liebe und der excessus mentis sind nur die zwei Seiten desselben mystischen Aktes; während in jenem der Geist, das Auge gegen alles Aeußere schließend, sich in die Tiefen der Gottheit versenkt, zerfließt er in der Gluth der Liebe gleichsam in Gott [1]).

In der Beschreibung dieser höchsten Akte entfaltet die Mystik ihre ganze Innigkeit, Gluth und Schönheit, aber eben hier erreicht sie auch den Punkt, an dem sie wie trunken über die Grenzen der Nüchternheit und ethischen Besonnenheit hinausschreitend, in Gefahr geräth, wie die eigene Persönlichkeit in Gott zu verlieren, so die Persönlichkeit Gottes in ein unendliches Abstractum aufzulösen.

Ich gebe einige Proben. Im Anschluß an eine Stelle des Dionysius Areopagita, wo es von den Seraphim heißt, es sei in ihnen etwas Beweglich-Lebendiges, etwas Heißes und Scharfes (calidum et acutum) und etwas Ueberwallendes (superfervidum intentae motionis) sagt Hugo [2]): „das Alles ist in der einen Liebe

1) Vgl. Richard de gratia contemplationis IV, 15. 16. V, 7. 8.

2) Commentarii in hierarch. coelestem l. VI, p. 1037 (Migne), nach der schönen Uebersetzung Liebner's S. 344.

und ist die eine Liebe. Willst du wissen, daß die Liebe Leben ist? Höre jenen Liebenden und Geliebten die Liebe empfehlen: „wer nicht liebet, der bleibet im Tode“, also ist die Liebe Leben; und welches Leben? „Die Liebe höret nimmer auf“. Wenn sie aber nimmer aufhört, so ist sie ewiges Leben. Und wo war je die Liebe ohne Gluth? Höre jene Wanderer, die mit Jesu gingen und ihn nicht kannten: „Brannte nicht unser Herz in uns, da er mit uns redete auf dem Wege? Freilich, das Scharfe hatten sie noch nicht, weil sie ihn noch nicht erkannten ... aber es kam hernach hinzu, nachdem sie ihn erkannt. Das Scharfe bezeichnet das brennende Verlangen, das nach dem Geliebten zieht, das tief in's Innerste eindringen will, um da zu sein, wo das Geliebte selber ist, um mit ihm und in ihm zu sein.. Es gibt wohl eine Liebeswärme, die gleichsam nur in der Ferne glüht, indem sie ihren Gegenstand nicht in der Gegenwart schaut und besitzt; aber die völlige, hierarchische Liebe ist das noch nicht; die dringt, das ist ihre Schärfe, Alles übersteigend in den Geliebten selbst ein. Die Liebe will dich eines mit dem Geliebten machen (unum te facere cum ipso), darum dringt sie durch Alles durch und nähert sich, so viel sie kann, dem Einem.. Daher heißt es dort cantic. cant. 3, 4: „Ich fand den, den meine Seele liebt und halte ihn und will ihn nicht lassen bis ich ihn bringe in meiner Mutter Haus, in meiner Mutter Kammer“. Er wird also bei dir eingehen, wenn du bei ihm eingehst. Denn dann gehst du bei ihm ein, wenn er bei dir eingeht, wenn seine Liebe zu deinem innersten Herzen dringt. Er darf nicht draußen stehen bleiben vor deiner Thüre, sondern er muß — das Größte und Höchste was die Liebe gibt — er muß eingehen in dein Brautgemach und bei dir ruhen; „in meiner Mutter Kammer“ heißt es vielleicht, weil da die Liebe zärtlicher und ihr Spiel süßer sein kann, — dann muß aber auch dein ganzes Wesen weich werden und zerfließen im Feuer der Liebe, damit nichts Hartes und Widerstrebendes in dir sei und du ganz durchdrungen werdest. So wirst du nun die Kraft der Liebe verstehen, wenn sie überhaupt verstanden werden kann: Denn die Liebe ist höher als alles Wissen und Verständniß, es wird mehr geliebt als begriffen; die Liebe dringt da hinein, wo das Wissen draußen bleiben muß... Ihre Tendenz, ihr Verlangen ist: intrare in ipsum (dilectum)

et esse cum ipso, et tam prope, ut, si fieri possit, hoc idem ipsum sit, quod ipse. Und doch ist das noch nicht die höchste Höhe, — die höchste Höhe, das Ueberwallende, ist dieß, daß die Liebe sich selbst verachtend, sich selbst (als subjective Bewegung des Gemüths) ganz zurückhaltend — aus sich selbst herausgeht und von sich selbst ausgeht (expelli incipiat et exire etiam a se — also daß der Liebende sich selbst vergißt und verläßt, sein ganzes Denken und Verlangen ist nicht mehr sein; denn er denkt nur und lebt nur in dem Einen, den er liebt".

Dieß die Ekstase: ecstasis est deserto exteriori homine sui ipsius supra se elevatio ad superintellectualem divini fontis amorem.

Ganz entsprechend wird die intellectuelle Seite derselben geschildert, z. B. von Hugo de arca mor. III, 7: „Nachdem der Rost der Sünde von dem Feuer der Buße verzehrt worden ist und nun jener innere Glanz im Herzen zu strahlen anfängt, dann wird alsbald der Geist auf eine hohe Warte der Anschauung gestellt und schaut da, gewissermaßen über sich selbst hinausgehoben, eine helle lichte Gegend, ein neues Land von ferne, wie er es zuvor noch nie gesehen und gekannt. Verwunderung ergreift den Schauenden; er blickt mit Schmerz auf die alte Finsterniß, in der er gelegen, und mit Verwunderung auf die lichte Höhe, der er zustrebt. Er strengt sich an, er eilt, steigt, wächst in der Sehnsucht, und wie jene Rauchsäule, je höher sie kommt, immer dünner wird, so wird er, je mehr er sich über den Nebel der irdischen Luft hinauf dem Himmel nähert, ganz geistig und entzieht sich zuletzt ganz den irdischen Blicken, indem er entrückt der Begierde nach äußerlichen Dingen im geheimen Schauen des Antlitzes des Herrn seine Befriedigung findet" (intus in abscondito facie Domini gloriatur). Es ist das eine Erhebung über alles Sinnliche und Uebersinnliche, über Seiendes und Nichtseiendes, über alles begriffliche Wissen, ein Eintritt in ein heiliges Dunkel, ein anbetendes, bewunderndes Schauen: spiritus noster quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum [1]).

Nur in seltenen Momenten, und auch da nur wie ein Vorgeschmack der künftigen Herrlichkeit treten diese höchsten Stufen, die sich wieder in zwei theilen, für den Mystiker ein.

---

1) Bonaventura breviloquium V cap. 6.

Der Gegenstand, mit dem sie es zu thun haben, ist über die Vernunft (supra rationem), obwohl auf der ersteren noch nicht wider die Vernunft. Denn wenn auch ihre Objecte nur aus göttlicher Offenbarung und nur aus dem inneren Licht der Gnade der Seele aufgehen, so sucht und weiß doch die Vernunft das so Empfangene hernach durch's Nachdenken sich zum Verständniß zu bringen. Auf der letzten (6.) Stufe gehet es scheinbar auch gegen die Vernunft, weil hier alle Vermittlungen zurücktreten (Richard). Näher angesehen ist es ein zwiefaches, worin sich die Contemplation auf diesen obersten Stadien bewegt: das absolute Sein und das absolut Gute [1]). Der erstere Punkt machte den Mystikern, namentlich Bonaventura, die größte Schwierigkeit. Denn es galt hier einen Begriff des reinen Seins (ipsum esse) zu gewinnen, welches einerseits das Gegentheil des Nicht-Seins, die Negation desselben, also das wahre Sein ist, als solches Grund und Ursach alles Seienden, andererseits aber auch nichts von allem Seienden, also die Negation des Seins, das allereinfachste, leerste Abstraktum [2]).

An diesem Punkte scheint nun die Mystik auch nach der objectiven Seite derselben Gefahr zu erliegen, die ihr (wie oben bemerkt) auf der subjectiven drohte [3]); wie hier die Auflösung des menschlichen Selbst, so dort der göttlichen Persönlichkeit. Allein ihr christlicher Sinn vermeidet beide Abwege. Hugo bestimmt die Vergottung, im Unterschied von der des Dionysius, als deiformitas, deisimilitudo, unificatio [4]), auch Richard und Bonaventura wollen die Ekstase nicht als einen Stand des Unbewußtseins gedacht wissen [5]) — und was das Entscheidende, beide schreiten von jener abstrakten Einheit durch den Mittelbegriff des absolut Guten fort zur Trinität. Das absolute Sein ist auch das absolut Gute, das Wesen des absolut Guten aber Selbstmittheilung, Selbstausströmung, — Liebe. — Diese von Richard in der Form der Scholastik entwickelte (L. VI

---

1) Richard a. a. O. IV, 18. 19. Bonaventura itinerarium mentis cp. 5. 6. — 2) Richard a. a. O. IV. V. Bonaventura itin. mentis c. 7: .. ad unitatem restitui ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam.

3) Vgl. noch Richard a. a. O. IV, 22, wo es von dem excessus heißt: quando humana mens ab illa divini luminis immensitate absorbta, summa sua oblivione sopitur. — 4) Liebner 347. Vortrefflich schon Bernhard de diligendo Deo 10, 28; Epp. 107, 5; in cant. cantic. 71, 59. — 5) Stöckl 1, 382. 2, 913—915.

de Trinitate), dem Gehalte nach mystische, sinnreiche Theorie reproducirt Bonaventura im sechsten Capitel des Itinerarium: das höchste Gut wäre Gott nicht, wenn er sich nicht selbst mittheilte, und zwar ganz und völlig. Denn das ist die Natur der unendlichen Liebe. In dem Sohne setzt sie sich ihr gleichwesentliches, gleichvollkommenes Object. Aber darin erreicht sie ihr Ziel noch nicht. Die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes verlangt auch einen Mitgenossen ihrer Liebesseligkeit (condilectum amoris), und eben dieß ist der heilige Geist. So haben wir hier die höchste Einheit zugleich mit dem persönlichen Unterschied. Ein wunderbarer Gedanke. Quis ad tantorum mirabilium adspectum non consurget in admirationem. Und doch ist das noch nicht das Höchste. Das höchste Wunder ist die Einigung Gottes und des Menschen, vorgebildet in den zwei Cheruben über dem Gnadenstuhl. „In dieser Betrachtung ist die Vollendung der Erleuchtung des Geistes. Indem da der Geist in Christo, dem Ebenbilde Gottes, unsere so wunderbar erhobene, so unaussprechlich geeinte Menschheit contemplirt, hineinsehend zugleich in das Erste und Letzte, Höchste und Niedrigste, Peripherie und Centrum, Schöpfer und Geschöpf, — ist er schon mit Gott zu dem Vollkommenen gekommen, auf der Höhe des sechsten Tagewerks angelangt, und es erübrigt nichts mehr als der Sabbath der Ruhe, an welchem durch den excessus mentis der menschliche Geist ruht von jedem Werke, das er vollbracht hat".

Damit stehen wir am Ende. Nachdem wir Gott außer uns in der Natur durch seine Fußtapfen, in uns im Bilde, über uns in sich selbst und in Christo dem Gnadenstuhle mit uns geeint geschaut haben, sind wir angelangt an dem lichten Dunkel des Allerheiligsten. Hoc est mysticum et secretissimum. „Niemand weiß es als der es empfängt, Niemand empfängt es als der es ersehnt, Niemand ersehnt es als wen das Feuer des von Christo gesendeten Geistes entflammt.. Da vermag die Natur nichts, wenig der Fleiß und die Forschung, aber viel die Salbung, — wenig die Sprache, viel die innere Freude, wenig selbst Wort und Schrift, Alles aber Gottes Gabe, d. h. der heilige Geist... Fragst du wie man zu dieser Höhe gelangt? erkundige dich bei der Gnade nicht bei der

Lehre, bei der Sehnsucht nicht beim Intellekt, beim Seufzen des Gebetes, nicht beim Studium des Lesens, bei Gott nicht beim Menschen, beim Dunkel nicht bei der Helle, nicht beim Licht, sondern beim flammenden Feuer, welches von der Leidensgluth Christi entzündet, in Gott führt.. Nur durch den Tod des natürlichen Lebens geht der Weg zu Gottes Leben. Sterben wir also und gehen wir ein in die Finsterniß, gehen wir mit dem gekreuzigten Christus aus der Welt zum Vater. Hören wir wie Paulus das Wort: Laß dir an meiner Gnade genügen; jauchzen wir mit David: Gott meines Herzens Trost und mein Theil in Ewigkeit! Gelobt sei Gott in Ewigkeit, und alles Volk sage Amen, Amen".

Dieß der Abriß des Systems. Wie fragmentarisch und mangelhaft es auch ausgeführt ist, man erkennt doch die Großartigkeit der Anlage. Es ist der Gedanke einer universalen Wissenschaft, welche auf der christlichen Erfahrung, auf der Lebensgemeinschaft mit Gott ruhend, alle Kräfte und Thätigkeiten des menschlichen Geistes in ihren Dienst nimmt, alle menschlichen Wissensgebiete in ihren Bereich zieht, und durch all diese Momente als durch eben so viele Faktoren hindurch stufenweise fortschreitend, aufsteigt bis zur unmittelbaren Erkenntniß und Gemeinschaft des letzten Grundes und Prinzipes: der Gedanke einer christlichen Philosophie oder vielmehr Theosophie im höchsten Styl. Ich weiß nicht, ob er je tiefer gefaßt worden ist. Daß ihn jene Mystik mit ihren Mitteln nicht zu lösen vermochte, liegt am Tage. Ihr fehlte bei Ueberschwänglichkeit der Empfindung evangelische Nüchternheit und Klarheit. Sie war ein Kind ihrer Zeit; aber die schönste lieblichste Blume am Baum der Kirche. Und wie alle Blumen nur von kurzer Blüthe.

Als ein weiterer bedeutender Gegensatz neben der Scholastik und Mystik ist noch zu erwähnen der durch das ganze Mittelalter hindurchgehende zwischen den Dominikanern und Franziskanern, Thomisten und Scotisten, deren Wetteifer die mittelalterliche Theologie vielfach förderte, deren Streit sie aber auch je länger, je mehr zu Ausartungen trieb.

Dritter Abschnitt.

Die wichtigsten Lehrbestimmungen der Scholastik.

Es ist nun unsere Aufgabe nicht, die Systeme der bedeutendsten Scholastiker näher darzustellen, denn nicht eine Geschichte der Theologie, sondern eine Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs beabsichtigen wir zu schreiben. Wir beschränken uns deshalb auf diejenigen Dogmen, die eine Fortbildung oder Veränderung — d. h. in letzterem Falle eine Hineinbildung in die pelagianisch-hierarchischen Prinzipien — erfahren haben. Die allgemeinen, theologisch-speculativen Grundsätze deuten wir nur in so weit an, als sie jenen zur Voraussetzung dienen [1]).

I. Die Gotteslehre der Scholastiker.

1) Im Anschluß an Augustin geht Anselm davon aus, daß Gott nicht ohne sein Wort, welches Denken und Sprechen ist, gedacht werden könne und betrachtet demnach das Selbstbewußtsein (das intelligere) als die Grundbestimmung des göttlichen Wesens. Gott ist der sich selbst denkende Geist [2]). Das absolute Sein und das absolute Bewußtsein sind in ihm Eins. Und in dieser Einheit beider — als der aus sich und durch sich selbst seiende Geist ist er das summum bonum.

Allein dieser Fortschritt vom Sein zum Denken wurde von den späteren, namentlich von Thomas, nicht durchgeführt. Er kehrt zu dem abstrakten Seinsbegriff des Areopagiten zurück. Gott ist das absolute, schlechthin einfache, bestimmungs- und qualitätslose Sein; Denken und Wollen sind in ihm weder von dem Sein, noch

---

1) Mit Berufung auf die Werke von Ritter, Baur und Stöckl. — Auch der Unterschied zwischen Central-Dogmen und Peripherischem fällt hier weg.

2) Summus ille spiritus, sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis, immo non ad illius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem. Monol. cap. 32.

unter einander verschieden; sein Wesen die schlechthinige Identität des Seins mit sich selbst (idem in Deo intelligere et esse, velle et esse; hoc Deo est esse quod intelligere; ejus velle est suum esse [1]). In diese schlechthinige Identität nimmt er alle Bestimmungen, die er über Gott herausstellt, insbesondere die eigenschaftlichen, immer wieder zurück, und würde auf diese Weise bei einer leblosen, unbeweglichen Substanz stehen, wenn er nicht doch auch die aristotelische Bestimmung, daß Gott actus purus est, hinzunähme, ohne sie jedoch mit dem vorausgesetzten Seinsbegriff zu vermitteln [2]). Dagegen schreitet Duns Scotus zum Begriff des absoluten Subjects, der absoluten Persönlichkeit, damit der absoluten Freiheit fort. Sein ganzes System ist von dem Gedanken der Freiheit beherrscht. Er denkt zwar Gott auch als das Sein, unterscheidet aber in diesem sehr bestimmt Intelligenz und Wille und macht letzteren zum Hauptbegriff (voluntas Dei est primum movens). Von da aus bringt er es zu realeren eigenschaftlichen Bestimmungen in Gott und zur schärferen Unterscheidung zwischen dem Sein Gottes für sich und in Beziehung auf die Welt. In ersterer Hinsicht sind in Gott Wille und Nothwendigkeit eins, in letzterer ist sein Wille schlechthin unbedingt, durch keine innere Nothwendigkeit, kein ethisches Gesetz, durch das absolut Gute, bedingt, sondern zufällig, die reine Willkür, weshalb auch alles Handeln der Kreatur nur deshalb gut und nur so weit gut ist, als es Gott dafür annimmt (acceptare), als solches gelten läßt (tantum valet quantum vult acceptare); ein Satz, der freilich den ethischen Charakter der Freiheit alterirt und die bedenklichsten Consequenzen hat. (S. unten).

2) Die höchste Anstrengung des Denkens wendeten die Scholastiker auf die **Trinität**. Die Abwege, auf die man Anfangs durch unbemessene Anwendung des Nominalismus und Realismus gerathen war, so wie der auf der Synode von Sens 1140 verworfene Modalismus Abälard's [3]) machten die späteren vorsichtiger. Sie hielten sich strenger an die kirchlichen Bestimmungen, behandelten aber das Dogma,

---

1) Summa I. qu. 14 art. 4. qu. 19 art. 1. — 2) S. Landerer, den betr. Art. in der Real-Encycl. 16, 63 und Baur, Dogmengeschichte 2, 319 ff.

3) S. d. Artt. Roscellin, Gilbert de la Porré, Wilh. v. Champeaux, Abälard in Herzog's Real-Encycl. und Meier, die Lehre v. d. Trinität Bd. 1, S. 245—268. [Bach, Dogmengesch. d. Mittelalters 2, 27 ff.]

weil sie es nicht mehr aus seinen religiösen Wurzeln entwickelten, wie ein dialektisches Problem. Anselm suchte es nach dem Vorgang der platonisirenden Väter aus dem Verhältniß des Wortes zu dem denkenden Geiste zu erklären [1]), Alexander von Hales, Thomas und seine Schule unter strikterem Anschluß an den Augustinischen Tenor (memoria intelligentia voluntas): Eine Mehrheit von göttlichen Personen setzt einen innern Vorgang in Gott voraus und diese processio ad intra kann nur als immanenter intelligibler Akt gedacht werden. Wie in dem menschlichen, so gibt es auch in dem absoluten Geiste zwei solche Thätigkeiten, das intelligere und das velle. Das göttliche intelligere hat zu seinem Inhalte Gott selbst. Indem Gott sich selbst denkt, objectivirt er sich, er spricht sich selbst aus wie in dem Worte das Denken, und so geht aus ihm hervor das persönliche Wort, sein Ebenbild, vom Vater unterschieden, weil durch ihn gesetzt, aber auch wesenseins mit ihm, weil es inhaltlich die Substanz des Denkenden selbst ganz und vollständig in sich begreift. Dieß ist die ewige Zeugung (idem in Deo generare et intelligere). — Die andere immanente Selbstbewegung des Absoluten ist das Wollen, von dem Denken dadurch unterschieden, daß es die Tendenz auf ein Ziel, auf etwas Anderes hat (velle = diligere). Die processio dieses Wollens in Gott ist die spiratio des heiligen Geistes; aber wie das Denkende in dem Gedachten, so ist das Gedachte, so ist das Geliebte in dem Liebenden, und in sofern ist der heilige Geist verschieden von dem göttlichen Wesen: er ist mutuus amor zwischen Vater und Sohn. — So suchen die Scholastiker die Trinität als die innere Lebensbewegung Gottes zu begreifen. Der Unterschied zwischen Thomas und Duns Scotus besteht nur darin, daß es ersterem vermöge seines Gottesbegriffs schwerer wurde, die persönlichen Unterschiede festzuhalten, wie denn offenbar das letzte Glied auch bei ihm eine blose Relation bleibt, während bei Duns Scotus sich diese Unterschiede realer gestalten, weil er personbildende Thätigkeit schärfer von den Personen und diese vom Wesen unterscheidet [2]). Aus demselben Grunde gelingt es auch dem letzteren leichter, den Sohn von der Weltidee zu unterscheiden, während bei jenem häufig beide ineinanderzufließen drohen.

---

[1]) Hasse, Anselm 2, 200 ff. — [2]) S. Meier a. a. O. 274–290. Stöckl, Gesch. d. Philosophie des Mittelalters 2, 831 f.

Diese kurzen Andeutungen über die Trinitätslehre wollen nur darthun, daß die Scholastiker trotz alles darauf verwendeten Scharfsinns das Dogma nicht weiter gebracht, obschon einigermaßen begreiflicher gemacht haben. Dasselbe gilt von der überaus ansprechenden sinnreichen Construction aus dem Wesen der Liebe, wie sie der Mystiker Richard von St. Victor in seinen Libri de Trinit. gemacht hat [1]). Er geht aus von dem Begriff Gottes als des absolut Guten (bonitas summa), welches die Liebe, als das Prinzip der Mittheilung in sich trägt (charitas tendit in alterum). Als der absolut Vollkommene will er seine Herrlichkeitsfülle (plenitudo divinitatis) nicht allein besitzen, er will die Seligkeit des Liebens und Geliebtwerdens erfahren, und dieß ist nur dann möglich, wenn er ein Object seiner Liebe hat. Ein solches fordert also schon die göttliche Vollkommenheit. Dieß Object kann aber nicht sein die endliche, sinnfällige Welt, sondern nur eine zweite göttliche Person. Eine solche setzt sie sich in dem Sohne, der dem Vater wesentlich gleich ist. Aber, fährt Richard fort, der Liebe ist es ferner wesentlich, einen Genossen des Liebens, condilectum, socium, zu haben und gerade darin besteht ihre Größe, daß sie nicht nur selbst lieben und von dem Gegenstande ihrer Liebe geliebt sein will, sondern daß sie auch einen Andern mit derselben Liebe geliebt wissen will. Dieß gilt vom Vater und vom Sohne, und so fordert die Liebe beider, um sich völlig zu zeigen, den heiligen Geist, und erst darin erreicht sie ihre Vollendung (consummatio personarum trinitatem requirit). Während also die Zeugung des Sohnes ihren Grund hat in dem Wesen des Vaters, welcher sich liebend mittheilen will, hat das Hervorgehen des heiligen Geistes seinen Grund in der Liebe beider: condignum habere voluit Deus, ut esset, cui communicaret magnitudinis suae divitias, — condilectum vero et haberet, cui communicaret caritatis delicias; deshalb sind auch Sohn und Geist von einander unterschieden, während beide mit dem Vater und unter sich wesentlich eins sind.

Diese Construktion ist offenbar einfacher als die der Scholastiker und läßt die persönlichen Unterschiede mehr zu ihrem Rechte kommen.

---

[1]) A. a. O. und Baur, Gesch. v. d. Trinit. Bd. 2, 536 ff.

Auch die **Christologie** hat im Mittelalter keinen Fortschritt erfahren. Die Scholastiker begnügten sich, die vorhandenen kirchlichen Bestimmungen dialektisch zu behandeln; Einzelne gingen darin sogar um einen Schritt rückwärts. Es ist dieß die von Petrus Lombardus (jedoch nur als Problem) aufgestellte Ansicht, die man als Nihilismus zu bezeichnen pflegte. Er stellte l. III, dist. 6 u. 7 zur Frage: quaeritur an his locutionibus: *Deus factus est homo, filius Dei factus est filius hominis* dicatur: Deus factus est *aliquid* vel esse aliquid, vel non esse aliquid? und führt zur Antwort darauf unter drei verschiedenen Meinungen auch die an: daß die Menschwerdung nur wie eine „Umkleidung" des Sohnes mit der Menschheit (indumentum), nicht als eigentliches Eingehen in sie zu denken sei. Nur secundum habitum, ohne selbst Mensch geworden zu sein, sei er in der Welt erschienen (habendo hominem inventus est ut homo, non sibi sed eis quibus in homine apparuit); hiernach sei also der Sohn Gottes bei der Menschwerdung nicht etwas geworden (daher der Name: Nihilismus). Was den Lombarden bewog, diese Ansicht stillschweigend zu theilen, denn als Thesis wagt er nicht sie auszusprechen (dist. 7, 13), war die Befürchtung, es werde die Absolutheit und Unveränderlichkeit der Gottheit gefährdet, wenn man den Menschgewordenen zur gottmenschlichen Person (zum gottmenschlichen Subject) werden lasse [1]), es war überhaupt das zu starke Uebergewicht des Göttlichen, welches die Menschheit Christi nicht zu ihrem Rechte kommen ließ, wie es sich bei Thomas nach dem Vorgange Augustin's zeigt [2]). Der Nihilismus selbst wurde jedoch wegen seiner Unvereinbarkeit mit den kirchlichen Bestimmungen auf mehreren Synoden (1163 u. 1179) verworfen [3]).

II. Die Lehre von der Versöhnung

ist fast der einzige Punkt, an dem es die Scholastik zu einer wirklichen gesunden Fortbildung gebracht hat. Dem Scholastiker Anselm

---

1) dist. 6, 6. — 2) III. qu. 4 art. 2. — 3) Die von den Scholastikern vielfach besprochene und verschieden beantwortete Frage nach einer Nothwendigkeit der Menschwerdung auch abgesehen von dem Eintritt der Sünde gehört lediglich den philosophischen Untersuchungen an.

gebührt dieses Verdienst durch seine oben erwähnte berühmte Schrift: **cur Deus homo?** Die Bedeutung derselben liegt darin, daß er das ganze Versöhnungswerk unter den Gesichtspunkt der Schuld stellte und es aus ihr zu begreifen suchte, während die Aelteren vorzugsweise auf die Folgen der Sünde, den Tod, den Fluch, reflektirt hatten. Gerade in der Energie, womit er den Begriff der Schuld geltend machte, besteht der sachliche Fortschritt Anselm's über die Früheren hinaus, der formelle in der Art, wie er diesen Begriff mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit zur Einheit eines Systems verarbeitete.

Den Ausgangspunkt für seine Darstellung nimmt er in der Kritik der bisherigen Lehre; er bestreitet das Recht des Teufels und die Nothwendigkeit eines göttlichen Rechtsverfahrens gegen ihn, wovon ältere Lehrer geredet hatten [1]). Auch ist es ihm klar geworden, daß die Erlösung vom Teufel die Erlösung von der Sünde voraussetze, die Erlösung von der Sünde aber die Tilgung der durch sie verwirkten Schuld, wie es also die Hauptaufgabe sei, zu zeigen, daß der Tod des Gottmenschen diese schuldtilgende Kraft gehabt habe, um die Erlösung von der Sünde und hiemit auch von der Herrschaft des Teufels zu bewirken. Das will er nachweisen, und zwar im Sinne der oben besprochenen aufblühenden Scholastik vermöge rein speculativer Entwicklung, als eine innere, in dem Wesen der Sache selbst begründete Nothwendigkeit: **Cur Deus homo? qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit et morte sua mundo vitam reddiderit?** Was Inhalt des christlichen Glaubens ist, will er auf diesem Wege zur Erkenntniß erheben [2]). Seine Grundgedanken sind diese:

Die Sünde ist Verletzung der Ehre Gottes; mit ihr entzieht die Kreatur Gotte, was sie ihm, ihrem Herrn, schuldet: die Untergebung unter seinen Willen; sie weigert ihm das Recht an sich. So ist die Sünde die faktische Negation der absoluten Autorität

---

1) Vgl. Dogmengeschichte I, 384 ff. — 2) Vgl. die zwei eingehenden Darstellungen der Anselm. Satisfaktionstheorie, die eine von Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung S. 155 ff., die andere in Hasse's trefflicher Monographie Bd. 2 S. 485 ff., die ich für die gelungenste halte. Außerdem vgl. den Aufsatz in der Evang. Kirchenzeitung vom J. 1844 S. 769 ff., welcher sich an Baur anschließt, und Ritschl's Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 1870, deren zersetzender Kritik ich nur sehr theilweise beistimmen kann.

und Herrlichkeit Gottes; sie entehrt ihn [1]). Zwar ist die Ehre Gottes, die Majestät des absoluten Geistes, in sich selbst unverletzlich, verletzbar aber ist sie darum doch in der Sphäre ihrer Offenbarung, in der Welt, insbesondere in der Menschheit, welche die göttliche Ehre zu verherrlichen schon durch die Schöpfung bestimmt war. Der Mensch sollte nämlich nicht nur selbst in heiligem Gehorsam und vollkommener Gerechtigkeit die Ehre Gottes darstellen, sondern sie auch gegen den Teufel vertheidigen, indem er faktisch darthat, daß die Sünde nicht in der (gottverliehenen) creatürlichen Freiheit als solcher begründet sei; er sollte ferner die Vollendung des Reiches Gottes vermitteln und die durch den (vorausgesehenen) Abfall in der Geisterwelt entstandene Lücke ausfüllen — also der vollen Verwirklichung des göttlichen Schöpfungsrathschlusses und der vollen Durchführung der göttlichen Ehre dienen c. 15—18 [2]). Auf diesem Gebiete, dem der Heilsordnung, war also allerdings die Ehre Gottes verletzbar und sie ward dadurch verletzt, daß der Mensch Gotte den schuldigen Gehorsam weigerte. Die Sünde zog daher für ihn eine Schuld und zwar eine unendliche Schuld nach sich; sie haftet als debitum an ihm, sie fordert Wiedererstattung der Verletzung, Sühnung der Gotte angethanen Beleidigung, Satisfaktion. Und diese Forderung ist eine absolute [3]). Gott selbst kann nicht anders, als seine Ehre gegen dieses Attentat auf sie wahren, er ist es sich selbst schuldig, sie zu restituiren; das fordert seine Selbsttreue, seine Gerechtigkeit. Ein Hingehenlassen der Sünde wäre Verläugnung seiner selbst und der von ihm gesetzten Weltordnung (c. 12. 14).

Die Restitution der göttlichen Ehre kann nun auf einem zwiefachen Wege geschehen: entweder durch die Strafe oder durch Genugthuung. Durch die Strafe nimmt Gott sich selbst seine Ehre wieder. Indem er dem Sünder in der Strafe (Verdammniß) das höchste Gut, die Theilnahme an seiner Gemeinschaft, wozu er ihn geschaffen, die ewige Seligkeit entzieht, erweist er an ihm that-

1) I, 11: honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, et Deum exhonorat; et hoc est peccare. — 2) I. 15. Hasse 2, 576. — 3) 11: Debet ergo omnis, qui peccat, honorem quem rapuit Deo, solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator Deo debet facere. Vorher: Quamdiu non solvit, quod rapuit, manet in culpa.

sächlich seine absolute Herrlichkeit; die Kreatur auf diese Weise negirend, wahrt er ihr gegenüber seine Ehre [1]). In sofern ist die Strafe als Büßung selbst satisfaktorisch. Aber in ihr erstattet die Kreatur nur wider Willen was sie Gotte entzogen hat, und zwar so, daß sie darunter zu Grunde gehen muß; denn die Strafe ist die Vernichtung des Geschöpfs und damit allerdings auch die Alterirung des göttlichen Schöpfungszwecks. Der andere mögliche Weg ist der der Genugthuung durch den Sünder selbst mit und durch dessen eigenen Willen (quando peccator voluntate spontanea solvit quod abstulit). Solche Genugthuung erforderte aber eine Leistung an Gott, welche die Schuld der Sünde nicht nur vollständig aufwiegt, sondern auch überwiegt (c. 11: non sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata *plus debet reddere, quam abstulit*), sohin nicht blos eine Restituirung der Gotte durch die Negation seines Rechtes, durch die Schändung seines Ebenbildes, durch die Störung der Weltordnung und die Vereitlung des Schöpfungsplanes [2]) entzogenen Ehre, sondern ein positives Mehr, das noch über den Raub an Gott hinausgeht, ein Aequivalent, eine Darbringung von unendlichem Werthe (majus quam omne quod non est Deus), und zwar eine völlig freiwillige Dargabe, zu welcher der Mensch an sich in keiner Weise eine Verpflichtung hatte: c. 20: secundum mensuram peccati debet esse satisfactio; secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem c. 21; aber auch secundum qualitatem, wie sogleich c. 22 zeigt [3]). Tritt eine solche Genugthuung ein, dann fällt die Nothwendigkeit der Strafe weg; Gott kann dann die Sünde vergeben, weil sie kompensirt und der göttlichen Ehre voller Ersatz geworden ist, c. 14 [4]).

---

1) I, 14: Deum impossibile est honorem suum perdere: aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut Deus ab invito accipit. — Sicut homo peccando rapit quod Dei est, ita Deus puniendo aufert quod hominis est. — Auferendo peccatorem et quae illius sunt, subjecta sibi esse probat. c. 11—15. — 2) Denn in dieser vierfachen Hinsicht ist die Sünde exhonoratio Dei I, 20—23. — 3) Vgl. den Zusammenhang c. 21 u. 22. Daher kommt es auch bei der Satisfaktion nicht blos auf das Das der Leistung, sondern auch auf das Wie derselben an; ausdrücklich macht dieß Anselm als eine Steigerung geltend, vgl. II, 11. Es ist das für die nachherige Anwendung auf Christi Tod von Wichtigkeit. — 4) Nam aut homo debitam

Eins von beiden aber muß nothwendig folgen: **Necesse est ut omne peccatum aut poena aut satisfactio sequatur** — dieß ist der stets sich wiederholende Hauptsatz Anselms. Ohne Strafe Sünde vergeben, aus bloser Barmherzigkeit sie hingehen lassen, wäre für Gott selbst eine innere Unmöglichkeit, weil ein Widerspruch gegen seine Gerechtigkeit und die von ihm gesetzte Weltordnung, es wäre eine völlige Verzichtleistung auf seine Autorität [1]). Andererseits ist es aber auch geradezu unmöglich, daß der Mensch, der Sünder, die Bedingungen jener Genugthuung erfülle, nicht eine einzige derselben kann er leisten — und so scheint denn nichts übrig zu bleiben, als eben nur die Strafe, um so mehr als diese totale Unfähigkeit des Menschen zur Satisfaktion, weil selbst verursacht, seine Schuld nur noch erhöht (20—24).

Diesen Weg will nun Gott nicht einschlagen. Nach seiner schöpferischen Liebe kann er nicht wollen, daß das von ihm zum Leben geschaffene Geschlecht verloren gehe; die Menschheit ist Gottes höchster Gedanke, auf sie hat er die Vollendung der ganzen geistigen Schöpfung ausgesetzt; so kann er sein Schöpfungswerk nicht zu Grunde gehen lassen: **necesse est, ut Deus perficiat, quod incepit, ne aliter quam deceat a suo incepto videatur deficere** [2]). — Dazu kommt noch, daß der Mensch von Anfang an bestimmt war, die Lücke auszufüllen, welche durch den Abfall der Engel in dem Organismus der Creatur entstand. Er schlägt also den zweiten Weg ein, den der Satisfaktion.

Aber wie ist deren Vollzug möglich? Die Menschheit soll die Satisfaktion leisten, denn sie ist die schuldige; aber sie kann es nicht; schon deshalb nicht, weil sie die endliche ist und die entsprechende Genugthuung, wie vorher bemerkt, eine Leistung von unendlichem Werthe erfordert; sie kann es um so weniger, als sie die sündige ist. — Was folgt nun daraus? **Ergo necesse est, ut eam faciat Deus homo** (II, 6). Die Person des Gott-

---

subjectionem Deo voluntate spontanea exhibet, aut Deus eum invitum sibi torquendo subjicit et sic se dominum ejus ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat.

1) I, 13. 15. 24: Derisio est, ut talis misericordia Deo attribuatur. — Quemadmodum Deum sibi esse contrarium, ita hoc modo illum esse misericordem est impossibile.

2) II, 4; Hasse 2, 536, 604; Freiheit und Nothwendigkeit zumal.

menschen, und zwar im kirchlichen Sinne gefaßt, ist also die Vorbedingung für die Satisfaktion. In ihr liegt die Möglichkeit dazu. Denn in dem Gott-Menschen ist die Person gegeben, welche gleich sehr dem absoluten Wesen Gottes als dem menschlichen Geschlechte organisch angehört, als ein wirkliches Glied desselben die Person, die schlechthin sündlos ist und deshalb den Tod nicht schuldet, aber ihn dennoch sterben kann. Der Gottmensch kann nämlich nicht sündigen, und dieses ethische non posse peccare thut der Freiheit und dem sittlichen Werth seiner Heiligkeit keinen Eintrag, weil in Gott Nothwendigkeit und Freiheit eins ist (II, 10); als sündlos war er in keiner Weise verpflichtet zu sterben, denn die Sterblichkeit ist erst Folge und Strafe der Sünde, wohl aber konnte er sterben, weil er als Gottmensch allmächtig war; als solchem stand ihm die freie Verfügung über sein Leben zu, er hatte Macht es zu geben und wieder zu nehmen (II, 11. 17. 18). Und dieses sein Leben ist eben das unendlich hohe, die ganze Welt überwiegende Gut: majus quam omne quidquid sub Deo est. So sind also in der Person eines Gottmenschen alle Möglichkeitsbedingungen für die Genugthuung gegeben.

Die Genugthuung selbst konnte nun nicht sein im Leben bewiesener, aktiver Gehorsam sein, denn zu diesem war er als Mensch, wie jede vernünftige Kreatur verpflichtet[1]); sie konnte nur bestehen in der Hingabe seines gottmenschlichen Lebens in den Tod, in der Opferung desselben im Dienste Gottes; denn dieß war, wenn er sich dazu entschloß, eine völlig freie Leistung, wozu schlechterdings keine Verpflichtung für ihn bestand: dare animam suam sive tradere se ipsum morti ad honorem Dei, hoc ex debito Deus non exiget ab illo. Die Selbsthingabe des Gottmenschen in den Tod wird also das Aequivalent, die That sein, welche die menschliche Schuld nicht nur aufwiegt, sondern auch überwiegt und Gotte für die Verletzung seiner Ehre die Genugthuung

1) II, 11: Si dicimus, quia dabit se ipsum ad obediendum Deo, ut perseveranter servando justitiam subdat se ejus voluntati, non erit hoc dare, quod Deus ab illo non exigat ex debito. Omnis enim rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo. Dieß will jedoch nicht so verstanden sein, als ob die im Leiden sich bewährende Gerechtigkeit kein Moment der Satisfaktion wäre; nur als aktiven und als solchen pflichtschuldigen Gehorsam schließt ihn Anselm davon aus. Vgl. das ganze Capitel.

geben kann. Sie allein entspricht den Erfordernissen derselben, aber sie auch ganz und völlig. Denn erstens würde schon die freiwillige Hingabe eines heiligen Lebens zur Ehre Gottes eine Rückerstattung dessen sein, was die Sünde Gott entzogen hat; denn es tritt darin der Negation, in der die Kreatur dem Schöpfer das Recht auf sich geweigert und sich ihm gänzlich entzogen hat, die völlige Aufgebung des eigenen Selbst und die völlige Selbsthingebung an Gott gegenüber, ein vollständig freier Opferakt; der Lust, worin die Sünde des Menschen ihr nächstes Motiv hatte, tritt das härteste Leiden, der leichten Versuchung, worin der Mensch die Ehre Gottes, die er gegen den Teufel vertheidigen sollte, preisgegeben hatte, tritt der schwerste aber siegreiche Kampf gegenüber — und damit ist zugleich das höchste Vorbild der Gerechtigkeit aufgestellt. Dennoch ist dieß nur erst die Vorbedingung, oder doch nur erst das erste erforderliche Moment der Satisfaktion [1]), welche ja, wie wir sahen, ein Zwiefaches erheischt. Das Mehr, das sie fordert, und wodurch die Schuld noch überboten werden muß, liegt erst in dem absoluten Werth dieses sich hingebenden Lebens selbst, welches das Höchste und Köstlichste ist, was es gibt. Legt dieß Gut seinen Werth in die Wagschale, ist es dieses Leben, welches der Gottmensch und mit welchem er sich selbst in den Tod gibt, so wird in der Darbringung dieses Lebens eben auch das geforderte Mehr gegeben sein, um die Schuld der Sünde zu überwiegen [2]). „Denn — wie Hasse hinzusetzt — der absolute Werth dieses Lebens wird durch die (freiwillige) Darbringung desselben zu einer positiv-ethischen Größe erhoben, die weit höher wiegt als die negativ-ethische der Sünde". In der Einheit dieser beiden Momente, des Wie und des Was der Darbringung liegt also die volle Genugthuung. Der unendlichen Schuld tritt ein so zu sagen noch unendlicheres Verdienst entgegen, das sie auf- und überwiegt.

Was sich dergestalt aus innern Gründen als der einzig mögliche Weg der Satisfaktion ergab, das stellt sich in dem Tode des

---

[1]) Oder sage ich mit Absicht, denn Anselm scheint hier zu schwanken, vgl. II, 11. 19. 21. — [2]) II, 17: Vitam autem hujus hominis tam sublimem, tam pretiosam apertissime probasti, ut sufficere possit ad solvendum, quod pro peccatis totius mundi debetur et plus in infinitum. — c. 14: Vita ista plus est amabilis quam peccata sunt odibilia.

Gottmenschen als verwirklicht dar. Sein Sterben ist das unendliche Verdienst, das die Vergebung der Sünden ermöglicht hat — in diesem Satze kulminirt die ganze Theorie.

Die Kraft dieses (überverdienstlichen) Opfers erstreckt sich über die ganze Menschheit, nicht minder durch die Jahrhunderte vor Christo als auf die Jahrhunderte nach ihm; auch die Väter des Alten Bundes haben dadurch Vergebung und Seligkeit erlangt [1]). Außerdem wäre der Zweck, wozu die Menschheit geschaffen war, vereitelt.

Dazu gehört nun aber noch die Aneignung der so gestifteten Versöhnung an die Menschen. Das Verdienst des Gottmenschen kann von Seiten Gottes nicht unerwidert bleiben, und Gott erwidert es dadurch, daß er es jedem Einzelnen, der ihn im Vertrauen darauf anruft, zuwendet, d. h. ihm die Vergebung der Schuld wirklich gewährt (II, 19). In der Vermittlung dieser Gewährung besteht das ewige hohepriesterliche Walten des Gottmenschen. — So gleicht sich die göttliche Barmherzigkeit, die bisher vor der Gerechtigkeit zu verschwinden schien, mit dieser auf's schönste aus. Ihr voller Einklang tritt in's hellste Licht. Hiermit schließt die Abhandlung II, 20.

Uebersehen wir sie nun noch einmal, so springt ihre Bedeutsamkeit von selbst in die Augen. Das Neue daran sind nicht die einzelnen Gedanken — als einzelne finden wir sie alle schon vor, sondern das Neue ist vor Allem dieß, daß von der Beziehung der Erlösung auf den Teufel und auf die Folgen der Sünde auf das unmittelbare Verhältniß der Sünde zu Gott selbst zurückgegangen und dieses unter den Begriff der Schuld gestellt wird; was Anselm (I, 21) zu Boso sagt: nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum, kann als sein Urtheil über die meisten früheren Theorien angesehen werden. Das Neue ist ferner die Aufgabe, die sich Anselm gestellt hat, von diesem Gesichtspunkte aus hinter das Geheimniß der Versöhnung zu kommen und die göttlichen Gedanken, auf denen die geschichtliche Thatsache derselben beruht, aus dem Verhältniß der Schuld zu Gott und Gottes zur Menschheit zu begreifen, ja gewissermaßen selbstständig nachzudenken und so die innere gött-

1) II, 16 a: Tanta fuit vis in ejus morte, ut etiam in absentes vel loco vel tempore ejus protendatur effectus.

liche Nothwendigkeit dieser Thatsache zu erkennen — ein Versuch, dessen übergroße Kühnheit sich nur aus dem festen Glauben an die Wahrheit des Dogma rechtfertigen läßt. Näher liegt dann das Neue formell in der Art, wie der Nachweis geführt wird, daß nur auf dem Wege der Satisfaktion Versöhnung und Vergebung möglich sei u. s. w.

Insofern kann man mit Hasse Anselm den theologischen Begründer des Dogma's von der Versöhnung nennen. In ihrer scholastischen Form ist sie allerdings noch mit großen Mängeln behaftet. Vor allem ist es ein Mißstand, daß das Verhältniß Gottes zur Menschheit obenan unter den Begriff der Ehre statt unter den der Gerechtigkeit und Heiligkeit gestellt wird. Ferner ist der Begriff der Satisfaktion (secundum mensuram peccati oportet esse satisfactionem . . ., secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem) selbst noch zu juristisch gedacht. Sie besteht nicht sowohl in einem stellvertretenden Leiden als in einer unendlichen Ehrengabe an Gott; auch ist die ethisch-menschliche Seite der Leistung Christi, die obedientia activa, nicht genugsam gewürdigt; selbst die Liebe Gottes ist nicht genug in den Vordergrund gestellt, weil das Motiv der Versöhnung doch weit mehr in den Schöpfungsgedanken und dessen Durchführung als in die erbarmende Gnade Gottes gegen die sündige Menschheit gelegt wird. Dennoch sind die Grundzüge dieser Theorie: die Schuldforderung, die Nothwendigkeit einer Satisfaktion und die Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe der Schlüssel zum Verständniß des Mysteriums und haben sich auch, wie sich zeigen wird, als solche erhalten und durchgebildet.

Allerdings geschah dieß auf sehr allmähligem Wege und nur durch manche Modifikationen hindurch.

Zunächst nämlich trat ihr sofort in der Theorie Abälard's der direkte Gegensatz gegenüber. Denn hatte Anselm das ganze Gewicht auf die objective Seite der Versöhnung und Genugthuung gelegt, so ließ Abälard diese ganz fallen und stellte ihr eine blos subjective, in dem menschlichen Bewußtsein sich vollziehende entgegen. Er setzte die vornehmste Bedeutung des Todes Christi darein, daß er das geeignetste Mittel zur Erweckung der Gegenliebe sei. „Die eigenthümliche Gnade, welche uns Gott dadurch bewies, daß sein Sohn unsere Natur annahm und bis zum Tode nicht aufhörte,

uns durch sein Wort und sein Beispiel zu belehren, muß eine Liebe in uns wecken, die alles überwindet, und uns nicht blos von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern auch die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt. In dieser durch das Leiden Christi in uns geweckten Liebe besteht die erlösende und versöhnende Kraft desselben". Auf die göttliche Gerechtigkeit nimmt Abälard nur nachträglich und in der Wendung Rücksicht, daß Christi Verdienst die Unzulänglichkeit des unserigen ergänze [1]).

Ohne Zweifel hat auch dieses psychologisch-moralische Moment sein Recht in der Versöhnungslehre, und in der That sehen wir es von jetzt an sich vielfach geltend machen; aber die objective Seite, nachdem sie einmal mit solcher Energie entwickelt worden war, konnte nicht mehr davon übermocht werden, — dazu gründete sie viel zu tief in dem christlichen Bewußtsein. Vielmehr geschah es, daß die nächstfolgenden Scholastiker beide Seiten zu vereinigen, oder doch neben einander zu stellen suchten, außerdem auch die Ueberwindung des Teufels — obwohl als untergeordnetes Moment [2]) wieder aufnahmen, ohne daß es ihnen gelungen wäre, diese Momente zur organischen Einheit zu verbinden. Was insbesondere ihr Verhältniß zu Anselm betrifft, so erkennen sie sämmlich die Thatsache der Genugthuung in dem Werk der Erlösung und Versöhnung an, schwanken aber in der Beantwortung der Frage, ob die Nothwendigkeit der Satisfaktion eine absolute im Anselm'schen Sinne, oder eine nur relative sei; nicht wenige bleiben bei der blosen Angemessenheit stehen. Ferner kommen sie, wie mir scheint, ganz von selbst dahin, Genugthuung und Strafe allmählig immer mehr zu identificiren, und neben dem Tode des Herrn auch sein Leiden und mit diesem die ethischen Momente seines Lebens hervorzuheben und für die Genugthuung geltend zu machen; das Alles nicht ohne den trübenden Einfluß der allgemeinen semipelagianischen Ansichten der Scholastik über Sünde, Gnade, Schuld und Verdienst.

---

1) Im Comment. zum Röm.-Bf. 3, 26. Migne S. 833 ff.

2) Abälard wurde von Bernhard angeklagt, daß er die Autoritäten der VV. herabsetze und daß er Christum nicht als Erlöser, sondern nur als Lehrer und Vorbild ansehe: quid prodest, quod nos instituit si non restituit? [Vgl. hierzu Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalter 1, 242—244. 331—332. Bach, die Dogmengeschichte des Mittelalters 2, 77 ff.]

Wir müssen uns darauf beschränken, diesen Verlauf der dogmatischen Entwicklung an einigen Beispielen nachzuweisen, denn sie spinnt sich bei den Scholastikern ab an einem endlosen Faden von Quästionen über Gnade und Verdienst, Loskaufung, Versöhnung, Satisfaktion, Sacrificium, der sich dann noch durch die Unterscheidungen innerhalb dieser Begriffe in Schuld und Strafe, zeitliche und ewige Strafe, absolute und relative Satisfaktion u. s. w. zu einem fast unentwirrbaren Gewebe zusammenflicht. Ueberſichtlichen Darstellungen begegnet man fast nirgends [1]).

Am einfachsten ist noch die Lehre der Victoriner, bei denen sich der Einfluß Anselms noch deutlich zeigt. Nur halten sie dafür, daß Gott die Erlösung hätte auch auf andere Weise bewerkstelligen können, daß aber gerade dieser Weg der angemessenste war, weil er der Menschheit in Christi Vorgang ihre dereinstige Verklärung und das höchste Beispiel der Demuth und Liebe vorhielt [2]).

Der letztern Ansicht folgt auch Peter der Lombarde, bei dem wir aber auch schon alle die vorhin bezeichneten Momente, freilich ohne alle innere Einheit, neben einander aufgereiht finden. An ihm sieht man recht deutlich, wie durch den Einfluß der gegensätzlichen Theorien Anselm's und Abälard's auf die alten Grundlagen das Dogma auf's neue in Fluß zu kommen, aber auch in innere Widersprüche und Schwankungen zu gerathen beginnt. Der Lombarde geht dabei von dem Gesichtspunkt des **meritum** aus, **Lib. Sent. III**, **dist.** 18, der bei Anselm noch ganz zurückfällt; derselbe drückt eine nähere Beziehung der Leistung Christi auf die Menschheit aus als der der Genugthuung, und tritt von nun an an die Spitze. Als Gottmensch und Erlöser besaß Christus seiner Menschheit nach die absolute Fülle der Gnade, ihr Vollmaß wohnte ihm ein, und mußte ihm einwohnen, wenn er sie Andern mittheilen sollte (**gratia habitualis, Dist.** 13). Vermöge dieser Gnade kann er sich ein Verdienst erwerben, und hat er auch wirklich etwas verdient, sowohl für sich als für uns. Sich selbst hat er die Verherrlichung verdient, und zwar schon von der Conception an per

---

[1]) S. die Nachweisungen in meiner Christol. III, 1 S. 243 ff.

[2]) De sacram. c. 4. Vgl. Liebner, Hugo v. St. Victor 1834 S. 419. Nach Baur S. 205 auch Robert Pullein. [Vgl. Bach a. a. O. 2, 217 u. 223.] Engelhardt, Richard von St. Victor S. 140 f.

humilitatem et obedientiam passionis, durch seine Liebe, Gerechtigkeit, Demuth und übrigen Tugenden; uns hat er den Zugang zum Paradies, und durch seine Passion die Erlösung von der Sünde erworben. Auf diesen Punkt näher eingehend, nennt der Lombarde qu. 19 (qualiter a diabolo et a peccatis redemit nos per mortem?) nach einander den Teufel, die Sünde und die Strafe, aber nur um sofort diese äußere Reihenfolge innerlich umzukehren. Denn, sagt er, vom Teufel hat uns Christus erkauft, indem von der Sünde, durch die uns der Teufel gefangen hielt (a peccato et per hoc a diabolo)[1]; von der Sünde aber in sofern, als sein Tod der höchste Thatbeweis der Liebe Gottes gegen die Sünder ist, der die Gegenliebe wecken muß. (Die Unterfrage ebendort: quomodo a peccatis per Christi mortem soluti sumus? Die Antwort: quia per ejus mortem, ut ait apostolus, commendatur nobis charitas Dei, i. e. apparet eximia et commendabilis charitas Dei erga nos in hoc, quod filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibitâ autem tantae erga nos dilectionis arrhâ et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit, et per hoc justificamur, i. e. soluti a peccatis justi efficimur: Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam charitas excitatur in cordibus nostris). Und eben dieß ist, wie dann weiter gezeigt wird, unsere Versöhnung mit Gott. Denn nicht so verhalte es sich damit, als ob erst Christus Gott mit uns versöhnt und seine Liebe uns zugewendet habe; Gott hat die Menschen auch als Sünder schon von Anfang an geliebt: jam nos diligenti Deo reconciliati sumus; sondern darin bestehe die Versöhnung, daß Christus das auf Seite des Menschen stattfindende Hinderniß eines gottgefälligen Verhältnisses hinweggeräumt habe, id est peccata, quibus Deus offendebatur et nos inimici ejus eramus. So ganz schließt sich hier der Lombarde an Abälard an. Als drittes Moment nennt er dann allerdings noch die Befreiung von der Strafe und Schuld. Von der Schuld habe uns Christus durch sein Opfer erlöst, nicht so,

[1]) Der Commentar des Aegidius von Rom, der meiner Ausgabe des Lombarden (v. 1516) beigegeben ist, stellt deshalb die Reihenfolge so: Sententia magistri est: Christus redemit nos a culpa, a poena, et a vinculis captivitatis diabolicae.

daß sie nicht mehr bestehe, sondern so, daß sie uns nicht mehr unter ihre Haft beschließe. Die Erlösung von der Schuld involvire die Erlassung der ewigen Strafe; von der zeitlichen heißt es dann weiter, daß die kirchliche Erlassung, in der Taufe und Pönitenz, durch jene ergänzt werde. **Non enim sufficeret illa poena, qua poenitentes ligat ecclesia, nisi poena Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit.** Warum aber die Vollziehung der Strafe an Christo nöthig war und wie überhaupt dieser dritte Punkt mit seinen vorherigen Aussagen zusammenzudenken sei, das wird von dem **magister sententiarum** nicht weiter erklärt. So schwankend und diffus ist hier noch Alles [1]). Auch die folgenden Alexander von Hales, Bonaventura u. A. kommen theils im engeren, theils im entfernteren Anschluß an Anselm oder unter Vermischung der objectiven und subjectiven Seite der Sache, nicht eben weiter [2]). Die verschiedenen Gesichtspunkte gehen neben einander her, bis es zu einer bestimmten und zwar gegensätzlichen Theorie durch Thomas von Aquino und Duns Scotus kommt.

Zwar läßt auch Thomas den eigentlichen Nerv der anselmischen Theorie, die innere Nothwendigkeit einer Genugthuung, fallen. **Summa III, qu. 46 art. 1—3**: Gott hätte unbeschadet seiner Gerechtigkeit auch ohne Satisfaktion die Menschen von der Sünde befreien, ohne Strafe die Schuld erlassen können, denn auch die Gerechtigkeit steht unter dem absoluten Willen; weil die Sünde persönliche Beleidigung Gottes ist, kann er sie, wenn er will, ungestraft lassen; wohl aber sei das Leiden Christi der schicklichste und zweckmäßigste Weg zur Erlösung des Menschengeschlechtes gewesen, sofern dadurch dem Menschen zu seiner Beseligung nicht blos die Schuld abgenommen, sondern auch ein mächtiger Impuls zur Gegenliebe, zur Heiligung u. s. w. gegeben sei. So aber, als das entsprechendste Mittel zum Zweck, erscheint die Satisfaktion dem Thomas dann auch wieder als eine Nothwendigkeit, nur nicht als absolute, sondern als hypothetische.

In der weiter folgenden ausführlichen Erörterung hebt jedoch Thomas eine Reihe von Momenten hervor, die zum Theil als ein

---

1) Kahnis, die lutherische Dogmatik, 1. Aufl. 2, 291. [Bach a. a. O. 2, 213 ff.] — 2) S. meine Christologie III, 1, 246 ff.

Gewinn für das Dogma angesehen werden können, und die wir deshalb zusammenfassen [1]).

Erstlich bleibt er nicht bei dem Tode Christi stehen, sondern legt alles Gewicht auf das Leiden, welches er ethisch zu vertiefen sucht, qu. 46 art. 4—7. Christus, sagt er, hat alles menschliche Leid erduldet [2]), indem er von Menschen aller Art, von Juden und Heiden, von Fürsten und vom Volk, von Feinden und Bekannten, an Gut und Ehre, an Seele und Leib, an allen Theilen des Körpers, durch alle Sinne litt; deshalb war auch der Schmerz, den er dabei empfand, der größeste, der überhaupt in dem gegenwärtigen Leben erduldet werden kann; und das nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich: ein wahrer tiefer Schmerz, wegen der Reinheit der Trauer und des Mitgefühles mit unsern Sünden (non solum dolendo, ut patiens per vulnera, sed etiam condolendo, ut patiens propter nostra delicta [3]). Insbesondere war es die Freiwilligkeit dieses Leidens zum Zweck der Erlösung und die Größe der Liebe und des Gehorsams darin, was seine Passion zur entsprechenden Satisfaktion für die Sünde und Schuld des Menschengeschlechtes machte, und ihr einen Werth verlieh, der die Gotte zugefügte Beleidigung nicht nur aufwog, sondern unendlich überwog (art. 6. Vgl. qu. 48 art. 2). Erstens wegen der Größe der Liebe, aus welcher er litt, zweitens wegen der Würde seines gottmenschlichen Lebens, das er zur Genugthuung hingab, drittens wegen der Allgemeinheit des Leidens und der Größe des Schmerzes, den er, nach dem Obigen, auf sich nahm. Wiederholt macht Thomas dieses Leiden neben dem absoluten Werth jenes Lebens geltend und sucht in dessen ethischer Qualität einen Ersatz zu gewinnen, sowohl dafür, daß Christus nur seiner Menschheit nach litt (qu. 46 art. 12), als dafür, daß er nicht die ewigen Strafen litt, die er auch nicht habe leiden können

[1]) Sie finden sich jedoch andeutungsweise schon bei Alexand. v. Hales und bei Bonaventura.

[2]) Nämlich secundum genus, nicht secundum speciem. — [3]) art. 6: Qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cujuscunque contriti, tum quia ex majori sapientia et charitate processit, ex quibus dolor contritionis augetur, tum etiam, quia pro omnibus peccatis simul doluit. Doch setzt Thomas a. a. O. art. 8 hinzu, daß dieser höchste Leidensschmerz den Genuß der Seligkeit, in dem sich die Seele Jesu befand, wenigstens in der höheren Seite derselben nicht aufgehoben habe.

(qu. 46 art. 6)[1]. Ja er geht darin so weit, daß er qu. 47 art. 2 die obedientia des Erlösers in Leiden und Tod geradezu als die Erfüllung aller Gebote, sowohl des moralischen der Liebe zu Gott und zu den Nächsten, nach Joh. 14, 31 und Gal. 2, 20, als aller Ceremonialgesetze betrachtet, und diesen Leidensgehorsam in Liebe, im Gegensatz zu Anselm, als einen freien bezeichnet, wodurch Christi Tod erst zum wahren, gottwohlgefälligen geworden sei: ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo (Eph. 5, 2); obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur, et ideo conveniens fuit, ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet. Durch das Opfer Christi aber sind wir Gotte versöhnt worden qu. 49 art. 4: Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus, sicut homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum, quod ei exhibetur. — Et similiter tantum bonum fuit, quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos, qui Christo passo conjunguntur[2]. — In dieser Einsetzung ethischer Momente in die Passion liegt ein unverkennbarer Fortschritt über Anselm hinaus.

Das andere ist die Art, wie Thomas die Uebertragung des Verdienstes des Leidens Christi an die Erlösten erklärt. Es geschieht dieß durch die Idee des Hauptes qu. 8 art. 1 u. 3[3]. Als der gottmenschliche Mittler verhält sich nämlich Christus zu der Gemeinde der Erlösten, die einen mystischen Organismus bildet, wie das Haupt zum Leibe, und zwar einmal, sofern das Haupt der oberste und erste Theil des Leibes ist, zweitens, sofern es der Sitz aller Organe und Sinne, und drittens der Punkt ist, von welchem aus die gesammte Bewegung der Glieder ihren Anfang nimmt und geleitet wird. Dieß Alles gilt auch von Christo geistiger Weise. Er steht

---

1) qu. 48 art. 2, wo er damit den Einwand widerlegt: Satisfactio importat aequalitatem quandam ad culpam, cum sit actus justitiae; sed passio Christi non videtur esse aequalis omnibus peccatis humani generis, quia Christus non est passus secundum divinitatem, sed secundum carnem. — 2) Vgl. darüber das Folgende.

3) Die sich jedoch auch schon bei Bernhard, Alexander, Bonaventura u. A. findet.

wegen seines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott, als der primitive und ursprüngliche Besitzer der Gnade über Allen, er besitzt die gratia in ihrer absoluten Fülle und hat die Kraft, sie in alle Glieder des mystischen Leibes der Kirche ausfließen zu lassen (qu. 7 art. 1 u. 9). So bildet Er mit der Kirche ein Ganzes: tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum capite, quod est Christus (qu. 49 art. 1). Und dieses Verhältniß umfaßt an sich die ganze erlöste Menschheit, sowohl der Zeit als der Zahl nach; die Gläubigen actu, die Ungläubigen potentia (qu. 8 art. 3)[1]). Vermöge dieses Verhältnisses kommt Alles, was das Haupt hat und thut, seinen Gliedern zu Gute: ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis, in gratia constituti, ad ipsum. Dieß gilt nun zwar nach Thomas zunächst von der gratia, die Christus selbst persönlich besitzt, es gilt aber auch von seinem Leiden, sofern es unter den Begriff des meritum fällt. Und unter diesen fällt es, sofern es eine freie Leistung ist; secundum quod eam (passionem) aliquis voluntarie sustinet (qu. 48 art. 1). Als solches hat es das Heil verdient, weil es das Verdienst des Hauptes ist; vermöge desselben Verhältnisses gehört seine Satisfaktion allen Gläubigen als seinen Gliedern an (art. 2), und erwirbt uns sein Leiden (als redemtio) die Vergebung der Sünden [2]) und die Erlassung der Strafe, welche Thomas noch von der Vergebung unterscheidet (art. 3—4). So umfassend ist die Anwendung, die er von dem Begriff des Hauptes macht; in ihm liegt auch der Gedanke der Stellvertretung, wie er denn gerade von ihm aus den Einwand beseitigt, daß doch eigentlich der genugthun sollte, welcher sündigt, nicht aber der Unschuldige; ad hoc dicendum: quod caput et membra sunt quasi una persona mystica, qu. 48 art. 2. So auch schon Bernhard: Satisfecit caput pro membris, und Alexander v. Hales.

In der Art, wie Thomas den Modus und den Erfolg der Passion behandelt, zersplittert er nun allerdings das Dogma wieder

[1]) Doch mischt sich hier seine Prädestinationslehre ein. — [2]) Quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex charitate et obedientia sustinuit, liberavit nos tamquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suae passionis, was sich durch die Taufe vermittelt. qu. 49 art 1.

so sehr, daß seine Einheit zu verschwinden droht; denn was den modus betrifft, so stellt er das Leiden Christi (qu. 48) unter den Gesichtspunkt des meritum, der satisfactio, des sacrificium, und der redemtio, ohne das innere Verhältniß dieser Begriffe zu einander zu erörtern; als Wirkungen des Leidens aber nennt er qu. 49: die Befreiung von der Sünde, von der Gewalt des Teufels, von der Verhaftung zur Strafe, die Versöhnung mit Gott, die Eröffnung der Pforte des Himmels, wiederum ohne diese Momente weder unter einander zu vermitteln, noch sie in den vierfachen Modus einzureihen. Doch ist jedenfalls der Begriff der Satisfaktion der durchschlagende, und ihre nächste Wirkung als Erlösung von der Sünde, ihrer Macht, Strafe und Schuld bestimmt, und zwar nicht nur der Erbsünde, sondern auch aller aktuellen Sünden, qu. 48 art. 4: passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu poenae generis humani. qu. 49 art. 5: per passionem Christi liberati sumus non solum a peccato communi totius humanae naturae et quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum, qui communicant ejus passioni per fidem et charitatem et fidei sacramenta[1]). Die Versöhnung mit Gott endlich hat diese dreifache Befreiung zur Voraussetzung und sie wurde in sofern durch das Leiden Christi bewirkt, „als es die Sünde, die die Menschen zu Feinden Gottes machte, entfernt hat und zugleich das angemessenste Opfer ist".

Daneben gewahren wir auch bei Thomas jenes Schwanken zwischen der objectiven und subjectiven Seite der Versöhnung. Es zeigt sich schon darin, daß er häufig die faktische Befreiung von der Sünde der Vergebung oder Straferlassung voranstellt und erstere sich durch die menschliche Liebe vermitteln läßt, wodurch es dann den Anschein gewinnt, als ob auch die letztere erst in Folge der ersteren eintrete (qu. 48 art. 1. qu. 49 art. 1: per charitatem consequimur veniam peccatorum); es zeigt sich in der wiederholten Identifizirung des Begriffs der remissio peccatorum mit der (subjectiven) Reinigung von der Sünde, am deutlichsten in der

[1]) Einfacher stellt Thomas die Lehre dar in seinem Commentar zu den Sentenzen des Pet. Lombardus L. III, dist. 19.

äußerlichen Nebeneinanderstellung der objectiven und subjectiven Seite, z. B. qu. 49 art. 3: und in der Aussage, „daß die Sündenvergebung selbst durch das Leiden Christi auf dreifache Weise bewirkt werde: wegen der darin liegenden Aufforderung zur Liebe, weil es der Kaufpreis für unsere Sünden ist, und weil das Fleisch, in welchem Christus gelitten, die göttliche Kraft hat, die Sünde zu vertreiben". — Es ist unverkennbar der Einfluß der scholastischen Lehre von der Rechtfertigung = Heiligung, der hier störend und verwirrend auf das Dogma von der Versöhnung einwirkt.

Daß Thomas eine satisfactio non solum sufficiens, sed etiam superabundans lehrt, haben wir bereits bemerkt [1]). Er gewinnt sie dadurch, daß er den Werth des Leidens, das an sich nur der Menschheit angehört (qu. 46 art. 12), aber auch nicht Erleiden der vollen Sündenstrafe, des Zornes Gottes und des ewigen Todes ist — daß er den Werth dieses Leidens durch den absoluten Werth des Lebens Christi, als des Gottmenschen, ergänzt: propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. — Ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis generis humani (qu. 48 art. 2). Diese Bestimmung hat allerdings hier keineswegs jene innere Nothwendigkeit, wie bei Anselm [2]), aber sie ist doch ein wesentliches Charakteristikum des Thomistischen Systems.

Und eben dieß ist der Punkt, an dem ihm Duns Scotus mit seiner Acceptationstheorie entgegentrat [3]). Duns Scotus läugnet überhaupt die Nothwendigkeit der Erlösung durch den Tod Christi: sie hätte eben so gut auf irgend eine andere Weise geschehen können; er läugnet die Nothwendigkeit der Satisfaktion durch einen Gottmenschen: auch ein purus homo, wie der erste Adam, hätte genug thun können durch einen meritorischen Akt der Liebe; er verneint die Unendlichkeit der menschlichen Schuld (peccatum a se formaliter est actus finitus) und die Unendlichkeit des Verdienstes Christi. Da es seiner menschlichen Natur angehört, so hat es auch nur einen endlichen Werth: meritum Christi fuit quoddam finitum

1) Bonavent. breviloq. IV, 7 sagt nur: in Christo fuit omnis meriti perfectio et plenitudo. — 2) Vgl. auch Baur a. a. O. S. 259.

3) Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus Lib. III dist. 19.

bonum, quum fuerit ejus secundum humanam naturam. Dennoch nimmt es Gott als ein zureichendes an, er läßt es als ein unendliches, d. h. für unendlich Viele gelten, vermöge der Freiheit seines Willens (tantum valuit Christi meritum, quantum voluit et potuit ipsum Trinitas acceptare) und zwar um der Person willen, der es angehört. In dieser divina acceptatio liegt also die letzte Ursache des ganzen Verdienstes des Erlösers. Der Grund aber, warum Gott überhaupt diesen Weg einschlug, ist der, weil er für den Menschen das stärkste Motiv zur Gottesliebe, das stärkste Band, um ihn zu Gott hinzuziehen, ist: et haec est congruitas, non necessitas [1]). Es leuchtet von selbst ein, wie oberflächlich diese Theorie ist, die eigentlich gar keine Versöhnung kennt und das was sie so nennt überdieß als ein Zufälliges ansieht. Sie hängt auf der einen Seite mit dem Pelagianismus des Duns Scotus, auf der andern mit seinem Prinzip von der absoluten Freiheit Gottes, die er aber als Willkür faßt, zusammen. Seine zahlreiche Schule hielt sie in demselben Maße fest, wie die Thomistische die Theorie ihres Meisters, und der spätere Nominalismus, zu dem Duns Scotus selbst hinübergeleitet hatte, begünstigte sie entschieden. Die namhaftesten Scholastiker dieser letzten Periode sind ihr zugethan; selbst Durandus von St. Pourçain, den man sonst zu den Thomisten zählt, lehrt aus demselben Grunde wie Duns eine satisfactio secundum acceptationem gratuitam. Wilhelm Occam, der Erneuerer des Nominalismus, übergeht zwar in seinem Commentar zum Lombarden die Versöhnung gänzlich, aber in den Quodlibeta berührt er sie, und der spanische Theologe Michael de Placois (im 16. Jahrh.) stellt jene nominalistische Lehre entschieden so dar.

Blicken wir von da zurück, so steht Anselm ohnerachtet des durchgreifenden Einflusses, den er auf die Entwicklung des Dogma ausgeübt hat, doch ziemlich einsam da. Die volle Consequenz seines Systems hat sich nicht zur Herrschaft durchgearbeitet und konnte es auch nicht, weil es zu abstrakt, zu künstlich und mit mehrfachen Mängeln behaftet war. Aber noch weit weniger konnte sich die rein subjective Fassung Abälard's zur Geltung bringen; sie widersprach, in dem Gegensatz, in den sie sich stellte, dem allgemeinen Glauben. Von der Thomistischen Theorie hat wenigstens der Satz

[1]) Vgl. Münscher, Dogmengesch. Bd. 2 S. 170, wo zahlreiche Belege.

von der Unendlichkeit des Verdienstes Christi die kirchliche Sanktion erlangt. Er ist in die Bulle **Unigenitus** v. J. 1343 aufgenommen, und zwar so, daß er da zugleich der Theorie von dem unendlichen Schatz der Kirche und vom Ablaß zur Stütze dienen muß [1]). Auch die Art, wie sich die Thomistische Lehre mit dem Gedanken Abälard's zu vermitteln sucht, konnte der kirchlichen Strömung zusagen, weil sie in der Anwendung der herrschenden Lehre von der **fides charitate formata** und von dem **meritum** noch immer Raum genug darbot. An sich aber war diese Modifikation der Anselm'schen Satisfaktionslehre eine Halbheit, welche die Großartigkeit jener verderbte, und statt sie wirklich fortzubilden, heterogene Elemente in sie einflocht. Insbesondere hat sie den hohen Ernst derselben abgeschwächt. Ein tieferes Bewußtsein der Sünde, wenn es wieder erwachen wird, wird darin keine Beruhigung mehr finden. Der richtige, auch von den Thomisten anerkannte Grundsatz, daß die Sünde eine Beleidigung der göttlichen Majestät ist, forderte einen andern Ausbau des Dogmas. Nehmen wir hinzu, daß neben der Thomistischen Lehre die Nominalistische wissenschaftlich in gleicher Geltung bestand, so können wir, im Ganzen angesehen, nicht sagen, daß die Scholastik von Anselm abwärts das Dogma wesentlich weiter gefördert habe; um so weniger als sie es versäumte, das Dogma in Beziehung zu setzen zu den Bedingungen der Seligkeit, zur Rechtfertigung und zum Glauben. Wie zwei unabhängige Ströme gehen beide neben einander her, letztere an einem weit entfernten Orte.

Dennoch ist sie nicht ohne nachwirkenden Einfluß geblieben. Was sich nämlich aus der ganzen Bewegung als Gemeingut abgesetzt hat, das ist der D o p p e l g e d a n k e e i n e r S a t i s f a k t i o n durch den Tod Christi und einer V e r m i t t l u n g d e r g ö t t l i c h e n G e r e c h t i g k e i t u n d G n a d e, die sich darin vollzieht. Er findet sich in der gesammten späteren Theologie des Mittelalters, z. B. bei Innocenz III. [2]), bei Johann Gerson, Petrus von Alliaco, Gabriel Biel, insbesondere in der praktischen Literatur. Eben hier hat er die streng scholastische Form abgestreift, durch die Einsetzung

---

1) S. Gieseler, K.-Gesch. II, 3, 283.

2) Modum invenit Deus, per quem satisfecit tam misericordiae quam justitiae; justificavit igitur, ut assumeret filius in se poenam pro omnibus et donaret per se gloriam universis.

ethischer Elemente sich modificirt und sich in ein mehr volksthümliches Gewand gekleidet [1]).

In dieser Form hat die Reformation unser Dogma vorgefunden und fortgebildet.

III. Die Lehre vom Urstand und von der Sünde.

Schon an diesem Punkt machen sich die Einflüsse des Semipelagianismus stärker geltend. Er bricht der Augustinischen Lehre von der Erbsünde die Spitze ab, er läßt dem gefallenen Menschen noch immer ein gewisses Vermögen zum Guten; den Abstand zwischen dem gegenwärtigen Stand unter der Sünde und dem ursprünglichen schlägt er geringer an. Aus dieser Tendenz erklären sich die hiehergehörigen Bestimmungen der Scholastiker, deren Abweichungen von Augustin sie künstlich zu verhüllen suchen. Uebrigens kommt auch dabei der Unterschied zwischen Thomisten und Scotisten in Betracht.

1) Hatte Augustin die Erbsünde als **carentia justitiae originalis** und **concupiscentia** gefaßt und den Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist erst durch den Fall eintreten lassen, so trugen die Scholastiker denselben schon in die geschöpfliche Natur des Menschen selbst hinein.

Sie unterschieden nämlich einerseits zwischen der höheren und niederen Seite der menschlichen Natur, andererseits zwischen **natura** und **gratia**. Die höhere Seite der menschlichen Natur, das göttliche Ebenbild, besteht in der religiös-sittlichen Anlage, welche die Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, in sich begreift [2]); die niedere Seite, in den **vires inferiores animae et corporis** bestehend,

1) Ausführliche Nachweisungen in meiner Christologie III, 1, 265 ff.

2) Petrus Lomb. Sentent. I, dist. 3 c. 3: eo ipso imago Dei est mens, quo capax ejus est ejusque particeps esse potest. Thomas Summa I, qu. 93 art. 4: Imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo .. secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus.

Zusatz: Eine andere Vorstellung findet sich bei mehreren Mystikern, welche den menschlichen Geist als das Göttliche im Menschen, „als ein ihm einwohnendes göttliches Licht im Menschen" betrachten und es geradezu mit dem Geiste Gottes identificiren.

begreift das sinnliche Begehren, die concupiscentia in sich. Beide zusammen constituiren die menschliche Natur, und waren ursprünglich von Gott gut mit der Bestimmung geschaffen, daß die Vernunft Gotte, die niederen Kräfte der Vernunft untergeben sein sollten. Diese Harmonie ist die rectitudo [1]).

Diese Harmonie war in der ursprünglichen Natur des Menschen noch nicht wesentlich begründet; vielmehr trug die Menschennatur von Anfang an den Gegensatz von ratio und concupiscentia in sich; die Harmonie wurde erst ermöglicht und vermittelt durch ein besonderes donum gratiae, durch eine über das Wesen hinausgehende Zugabe. Dieß ist die justitia originalis. Sie eignet also der menschlichen Natur nicht an sich, sondern ist nur ein Accidenz an ihr, ein donum superadditum, oder auch ein Zügel, um die natürlichen Kräfte in der rechten Ordnung zu erhalten (fraenum cohibens concupiscentiam ab immoderata delectatione). Daraus bildete sich die gewöhnliche Lehrweise, der Mensch sei geschaffen in puris naturalibus, wozu bei der Schöpfung noch als donum superadditum die justitia originalis hinzugefügt worden sei. Sie ist eben deshalb auch verlierbar. Mittelst ihrer kann und soll er sich die vita aeterna als Verdienst erwerben (vitam aeternam mereri) [2]). So die meisten Scholastiker, nur mit dem Unterschied, daß die einen, wie Alexander v. Hales annahmen, der erste Mensch habe sich wirklich einen Moment in jenem status purorum naturalium befunden und die justitia originalis durch sein Wohlverhalten erlangt (verdient), die Mehrzahl der Thomisten sondern das donum nur im Begriff von dem natürlichen Zustand des Menschen ab und lassen es zugleich mit der Schöpfung ihm mitgetheilt werden [3]).

2) Worauf es mit diesen subtilen Bestimmungen abgesehen ist, zeigt sich sofort aus ihren Consequenzen für die Erbsünde: Durch den (vom Teufel veranlaßten und mit hochmüthiger Selbst-

---

1) Thomas P. I qu. 95 art. 1: Deus fecit hominem rectum. Erat enim rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus. Die erstere subjectio ist die causa der zweiten und dritten.

2) Thomas prima sec. qu. 114 art. 1—3. — 3) Thomas, Comment. in sent. dist. 29; vgl. Baur, Dogmengeschichte 2, 394.

überhebung gegen Gott beginnenden) Fall ist jenes donum supernaturale verloren gegangen, und da dasselbe ein bloses Accidenz ist, so verblieb die menschliche Natur selbst in ihrer Integrität. Der Mensch trat nur zurück in den status purorum naturalium [1]).

In so fern erscheint die Erbsünde als ein bloser Defect der justitia originalis und als eine Schwäche der menschlichen Natur [2]). Nun ist allerdings mit dem Wegfall derselben auch eine Störung eingetreten, die niederen sinnlichen Kräfte und Triebe traten aus ihrer bestimmungsmäßigen Unterordnung heraus und geriethen in eine falsche widernatürliche Bahn, es entstand eine destitutio ordinis, und eben dieß zeigt sich in der concupiscentia. An sich, als rein natürlicher Trieb unschuldig, ist sie durch diese Erhebung zu etwas Abnormen geworden. Beides zusammen, jener Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und diese sinnliche Begehrlichkeit pflegte man das Formale und das Materiale der Erbsünde zu nennen [3]). So die Scholastik im Allgemeinen. Aber auch hier finden sich wieder verschiedene Modificationen. Dem Wortlaute, wenn auch nicht ganz dem Sinne nach, kommt der Lombarde Augustin am nächsten; er sagt: per illud peccatum (sc. Adae) n a t u r a l i a bona in homine corrupta sunt et g r a t u i t a detracta, er nennt die Erbsünde einfach concupiscentia und definirt sie als languor oder fomes [4]). Thomas und seine Schule betrachtet den defectus justitiae originalis und die destitutio ordinis z u s a m m e n als die beiden Seiten der Erbsünde, faßt sie demnach nicht blos als einen Mangel, sondern

---

[1]) N a t u r a l i a p o s t p e c c a t u m p e r m a n s e r u n t i n t e g r a.

[2]) Thomas prima sec. qu. 85 art. 1: privatio, carentia justitiae originalis ..; inclinatio naturalis ad virtutem non amittitur, wohl aber diminuitur per peccatum. Ebend. art. 2: totum bonum naturae non potest auferri. — [3]) Thomas prima sec. qu. 82 art. 3: privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali. Omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. — Quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae. — [4]) Sent. L. II dist. 25. 7. dist. 30: concup. = f o m e s p e c c a t i, sive l a n g u o r n a t u r a e, sive lex carnis, sive tyrannus. Dazu vorher: über das Wesen des peccatum originale hätten die Väter dunkel geredet und die Scholastiker vielfache Meinungen aufgestellt; igitur diligentia investigandum est, quid sit.

als eine positive Verderbung der natürlichen Kraft (vulneratio naturae), welche die unmittelbare Folge der Privation ist (non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus). Indem und in dem Maße als diese eintritt, entsteht in der Vernunft die Unwissenheit, in dem Willen die Richtung aufs Böse u. s. w. [1]). Insofern näherte sich auch Thomas dem Augustin, nur daß er dieses Maß geringer anschlägt. Dagegen hatte Anselm die Erbsünde nur in die Beraubung der übernatürlichen Gnadengabe gesetzt, faßte sie also lediglich nach der negativen Seite. Ausdrücklich erklärt er sich gegen die Hinzunahme der concupiscentia: diese bildet wohl das positive Complement zu dem Mangel der justitia debita, allein das Sündliche derselben liegt nicht in ihrem positiven Inhalte, der als solcher etwas ethisch Indifferentes, weil rein Physisches ist, sondern in der Ungerechtigkeit, mit der der vernünftige Wille sich an ihn hingibt. Das Böse an der Lust besteht mithin immer in diesem Negativen [2]). Nehmen wir hinzu, daß Anselm im Widerspruch mit Augustin und mit der heil. Schrift die Sünde erst mit dem „vernünftigen Willen" wirklich eintreten läßt [3]), so will — ohnerachtet

1) A. a. O. qu. 85 art. 3: per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires. — Haec originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis. — Ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio dicitur naturae. Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subjecta virtutum; scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est justitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis: in quantum concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae. — Aehnlich Bonaventura, Comment. zu den Sent. II, dist. 30 art. 2 quaest. 1: Man müsse mit dem Magister sagen: quod originale peccatum est concupiscentia, et haec non quaecunque sed concupiscentia quoad claudit in se debitae justitiae carentiam. — 2) de conceptu virginali, Hasse, Anselm II, S. 447. 452. 479. — 3) c. 7: non est illis (infantibus) peccatum, quia non habent (sine qua non inest peccatum) voluntatem; et tamen dicitur inesse, quoniam in semine trahunt peccandi necessitatem (s. unten) .. in semine non est immunditia peccati. Hasse a. a. O.

aller Cautelen — doch von der Erbsünde fast nichts mehr übrig bleiben. Dieselbe Anschauung vertritt Duns Scotus mit seiner Schule: peccatum formaliter seu proprie est injustitia; injustitia est privatio justitiae debitae. Auch er weist die positive Seite ab, und zwar mit der Bemerkung, daß die concupiscentia im zwiefachen Sinne genommen werden könne, einmal als der sinnliche Trieb, in welchem Sinne sie keine Sünde sei; sodann als das höhere Begehrungsvermögen, wie es durch das niedere zur übermäßigen Liebe des Angenehmen sich bestimmen läßt. In sofern sei sie Sünde, aber doch nur per privationem justitiae originalis [1]).

Liegt nun in dem Bisherigen die Abweichung von Augustin auf der Hand, so nicht minder bei den daran sich anschließenden

---

[1]) In Sentent. II, dist. 30: peccatum originale non potest esse aliud quam ista (scil. justitiae) privatio, non enim est concupiscentia, tum quia illa est naturalis; tum quia ipsa est in parte sensitiva, ubi non est peccatum secundum Anselmum; tum quia non est actualis, quia tunc illa concupiscentia esset actualis; non habitualis, quia habitus derelictus in anima ex peccato mortali non est peccatum mortale, manet enim talis habitus dimisso peccato per poenitentiam; nec etiam ignorantia est, quia parvulus baptizatus ita ignorat sicut non baptizatus. Dazu II dist. 32 [die Meisten seit Münscher bezeichnen irrthümlich das Folgende als auch dist. 30 stehend]: dicit Anselmus in libr. I de conc. Virg. c. 27: *per peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in infantibus, nisi factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem, per quam omnes filii irae.* — Ista ratio peccati originalis probatur ex hoc, quia peccatum formaliter est injustitia: igitur et tale peccatum talis injustitia; injustitia autem secundum eum ibi c. 5 et 16 de casu diaboli non est nisi carentia justitiae debitae. Dico igitur, quod peccatum originale, quod est carentia justitiae originalis, non est nisi carentia justitiae debitae. Et si objicitur, quod aliqui sancti videntur dicere concupiscentiam esse peccatum originale, respondeo: concupiscentia potest accipi vel prout est actus vel habitus vel pronitas in appetitu sensitivo, et nullum istorum est formaliter peccatum, quia non est peccatum in parte sensitiva secundum ipsum c. 3 et 4 ibid. Vel potest accipi, prout est pronitas in appetitu rationali, i. e. in voluntate ad concupiscendum delectabilia immoderate, quae nata est condelectari appetitui sensitivo, cui conjungitur: et hoc modo concupiscentia est materiale peccati originalis, quia per carentiam justitiae originalis, quae erat sicut frenum cohibens ipsam ab immoderata delectatione, ipsa non positive, sed per privationem, fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia.

Punkten. Zwar in dem Satze: per Adam peccatum et poena in posteros transiit, näher: in Adam fecit persona peccatricem naturam, in posteris facit natura personas peccatrices war man einig; sobald es sich aber fragt: quid sit peccatum originale et quomodo transierit in posteros, antwortet der Lombarde: sie sei nicht Verhaftung zur Strafe für die Sünde des ersten Menschen, sondern Schuld (culpa), eine Schuld, die Alle mit der Empfängniß überkommen, in den Kindern aber in sofern auch wieder nicht Schuld, als Schuld Selbstbewußtsein und Freiheit voraussetze. Daher sie für die Kinder keine andere Straffolge habe, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum [1]). Bis auf diesen Punkt beschränkte man ihre damnatio [2]). Dagegen betrachten Anselm und die Thomisten vom realistischen Standpunkte aus die Menschheit als eine moralische Einheit, — das ganze von Adam abstammende und in ihm principiell befaßte Geschlecht als einen lebendigen Organismus (omnes homines quasi unum corpus), jeden Einzelnen als ein Moment dieses Ganzen. Wie nun die Handlung eines körperlichen Gliedes unfreiwillig ist in Ansehung des Gliedes, freiwillig aber in Ansehung der Seele, welche den ganzen Leib und durch ihn das einzelne Glied bewegt, so ist die „Unordnung" in dem aus Adam erzeugten Menschen (in dem Individuum) nicht eine That seiner Willensfreiheit, freiwillig aber doch als Willensthat des ersten Adam, der sich zum Ganzen wie die Seele zu den Gliedern verhält. Eine freiwillige, zurechnungsfähige Sünde ist die Erbsünde nur, sofern alle Menschen mit Adam zusammen eine Einheit bilden, für den Einzelnen keine persönliche Sünde (non est peccatum hujus personae), sondern eine natürliche (peccatum naturae) und als solche nicht eigentlich (non proprie) Sünde [3]). — Ferner während

---

1) A. a. O. dist. 33: non ergo pro peccatis parentum actualibus nec etiam pro actualibus primi parentis, sed pro originali, quod a parentibus trahitur, parvuli damnabuntur: pro eo nullam aliam ignis materialis vel conscientiae vermis poenam sensuri, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum. — 2) „Dieß sei die Meinung, in welcher omnes moderni doctores cum Magistro consentiunt, sagt Gregor de Arimino in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts". Münscher, Dogmengesch. 2, 131. — 3) Vgl. über Anselm Hasse 2, 454 ff., zu Thomas prima sec. qu. 81 art. 1: omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente acci-

die Meisten mit dem Lombarden die Erbsünde durch das Fleisch auf die Seele übergehen ließen (per carnem in animam transit), erklärte Thomas die Seele für das Subject derselben, und während letzterer von dem Einfluß der ersten Sünde auf die Seele die Schuld der Erbsünde ableitet, von dem auf's Fleisch die Strafe, scheint der Lombarde diese Distinction nicht zu kennen [1]). Andere anders. Wir sehen, die Scholastiker zersplittern das, was bei Augustin in dem Begriff der Erbsünde zusammengefaßt war, Natur und Sünde, Gattungssünde und personelle Sünde, in einzelne Momente, und vertheilen diese selbst wieder künstlich unter die Begriffe Sünde, Schuld und Strafe. So dringt das Verderben nicht tief in das Herz der Menschheit ein. Es wird weder central noch radical genug gefaßt.

Zusatz.

Die unbefleckte Empfängniß Mariä.

[An der Allgemeinheit der durch die Abstammung von Adam überkommenen Sündhaftigkeit hielten alle Scholastiker der verschiedenen Schulen fest; nur in Bezug auf Eine Person, nämlich die Mutter des Herrn, entstand unter ihnen eine Meinungsverschiedenheit. Die alte Kirche hatte, der Schrift folgend, auch die Maria hierin allen andern Menschen gleichgestellt. Erst bei Augustin begegnet uns ein Schwanken. Er meinte, die Ehre des Herrn verlange es, daß man über die Berührung seiner heil. Mutter mit der

---

piunt... Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae quae primo movet membrum. — Sic igitur inordinatio, quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes, qui ex ejus origine derivantur.... Et sicut peccatum actuale, quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum: ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae.

1) Petrus Lomb. Sent. II dist. 31; Thomas prim. sec. qu. 83.

Sünde sich mit der größten Zurückhaltung ausdrücke [1]). Die im Mittelalter sich so steigernde Marienverehrung führte in dieser Richtung weiter. Paschasius Radbertus, der in der Abendmahlslehre der herrschenden Anschauung zum dogmatischen Ausdruck verhalf, läßt auch in dem Punkt, um welchen es sich hier handelt, einen Fortschritt erkennen. Er lehrte: die Maria sei bereits vor ihrer Geburt geheiligt und ohne Sünde geboren; ihre Empfängniß wurde jedoch noch als mit Sünde behaftet angesehen [2]). Allgemein drang dieß freilich nicht gleich durch. Noch Anselm von Canterbury stellte es als eine anerkannte Lehre hin, daß Maria nicht nur in Sünden empfangen, sondern auch mit der Erbsünde behaftet geboren sei. Wie alle andern Christen sei sie erst durch den Glauben an den [künftigen] Tod des Gottmenschen geheiligt worden. Erst dieser sie reinigende Glaube habe sie fähig gemacht, die Mutter des Erlösers zu werden [3]).

Aber der Volksglaube blieb hierbei nicht stehen. Aus ihm heraus scheint es geschehen zu sein, daß um 1140 Canonici in Lyon den Versuch machten, ein Fest der unbefleckten Empfängniß Mariä einzuführen. Freilich verhielten sich zunächst die angesehensten Theologen noch ablehnend. Selbst Bernhard von Clairveaux verwies jenen Kanonikern ihr Unterfangen als eine ungehörige kirchliche Neuerung [4]). Es sei Glaube der Kirche, daß Maria im Mutter-

---

1) de natura et gratia cap. 42: Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, quum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem. — 2) de partu b. Virginis, in d. Ausgabe von Migne Sp. 1371. — 3) Cur Deus homo II, 16: licet ipsa hominis ejusdem (Jesu) conceptio sit munda et absque carnalis delectationis peccato, Virgo tamen ipsa, unde assumptus est, in iniquitatibus concepta et in iniquitatibus concepit eam mater ejus et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt. — Dann: Virgo fuit de illis, qui ante nativitatem ejus per eum mundati sunt a peccatis et in ejus ipsa munditia de illa assumtus est. II, 17: si vere non fuisset moriturus (Christus), non fuisset vera fides futurae mortis ejus, per quam et illa Virgo, de qua natus est, et alii multi mundati sunt a peccato. Ibid.: Virgo, quae per fidem munda facta est, ut de illa posset assumi.

4) Epist. ad canonicos Lugdunenses: ortum Virginis didici in ecclesia et ab ecclesia indubitanter habere festivum atque sanctum, firmis-

leibe schon geheiligt sei wie Jeremias und Johannes der Täufer, und er halte auch dafür, daß sie wie kein anderer Sterblicher im ganzen Leben sei vor aller Sünde bewahrt worden. Darum feiere auch die Kirche ihren Geburtstag aller Orten mit hoher Freude. Ein Irrthum jedoch sei es, wenn man, um sie vermeintlich noch mehr zu ehren, darüber hinausgehe und ihre Empfängniß als sündlos hinstelle, weil sonst auch die nachfolgende Geburt nicht habe sündlos sein können. Mit derselben Begründung könnten dann Andere sagen, daß man auch den beiden Eltern der Maria solche Feste feiern müsse, und so weiter rückwärts bis ins Unendliche. Ohne Sünde sei nur Einer empfangen worden, der welcher Alle heiligen sollte. — Hierbei blieben die bedeutendsten Theologen noch über ein Jahrhundert lang stehen als bei der kirchlich allgemein angenommenen Lehre [1]). Auch die Führer der Scholastik, wie Alexander von Hales, Albert d. Gr., Bonaventura gingen nicht weiter. Thomas von Aquin gestand zu, daß die Schrift über die Heiligung der Maria im Mutterleibe gar nichts lehre und daß man sie nur erschließe ähnlich wie die leibliche Himmelfahrt der Jungfrau. Jedenfalls habe die Heiligung erst der Empfängniß folgen können. Die gegentheilige Annahme schmälere die Ehre Christi, denn eine sündlos empfangene Maria würde keines Heilandes bedurft haben, während Christus doch der Heiland aller Menschen sei [2]). Eben das,

---

sime cum ecclesia sentiens, in utero eam accepisse, ut sancta prodiret. — Ego puto, quod et copiosior sanctificationis benedictio in eam descenderit, quae ipsius non solum sanctificaret ortum, sed et vitam ab omni deinceps peccato custodiret immunem, quod nemini alteri in natis quidem mulierum creditur esse donatum. — Quid adhuc addendum his putamus honoribus? Ut honoretur, inquiunt, et conceptus, qui honorandum praeivit partum; quoniam, si ille non praecessisset, nec iste esset, qui honoratur. Quid si alius propter eandem causam etiam utrique parenti ejus festos honores asserat deferendos? Sed de avis et proavis idipsum posset pro simili causa quilibet flagitare, et sic tenderetur in infinitum et festorum non esset numerus.

[1]) Bonaventura sagt: teneamus secundum quod communis opinio tenet, Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem. — [2]) Vgl. hierüber Summa theol. III qu. 27: si nunquam anima b. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator,

worauf man einst die neue Lehre zu stützen versucht hatte, ward nun gegen sie geltend gemacht.

Aber jetzt bemächtigte sich der Schul- und Ordensstreit dieses Punktes als eines sehr willkommenen Gegenstandes. Der Franziskaner Duns Scotus meinte, es sei doch das Wahrscheinlichere, weil das der Würde Mariä am meisten Entsprechende, daß der allmächtige Gott sie von der Erbsünde schlechthin habe frei erhalten[1]). Diese, im Grunde nur gelegentlich geäußerte, Meinung griffen die Franziskaner begierig auf und begannen, sie zur Scotistischen Schullehre zu erheben, während die Dominikaner um so nachdrücklicher bei der Erklärung des Thomas beharrten. Der immer lebhafter werdende Streit über die unbefleckte Empfängniß war einer der Hauptgegenstände in dem Kampfe zwischen den Thomisten und Scotisten. Die große Masse des Volkes stellte sich auf die Seite der Franziskaner, selbst das Baseler Concil sprach sich 1439 für sie aus, und nachdem die pariser Universität 1387 die Verwerfung der Lehre von der immaculata conceptio verdammt hatte, gewann diese Lehre auch auf den Universitäten immer mehr Eingang. Dennoch gelang es noch nicht, diese Entartung zur Kirchenlehre zu erheben. Die Päpste wagten es nicht, den mächtigen Dominikanerorden so zu verletzen. Der aus dem Franziskanerorden hervorgegangene Papst Sixtus IV. beschränkte sich darauf, die Verketzerung sowohl derer, welche die immaculata conceptio lehrten, als derer, welche sie läugneten, bei Strafe des Bannes zu verbieten. Er behielt die Entscheidung dem Römischen Stuhle bis auf bessere Zeiten vor, ein Ausspruch, dem auch noch das tridentinische Concil beitrat.]

---

[1]) In sent. lib. III dist. 3 quaest. 1 §. 9: Deus potuit facere, quod ipsa nunquam fuisset in peccato originali; potuit etiam fecisse, ut tantum in uno instanti esset in peccato; potuit etiam facere, ut per tempus aliquod esset in peccato et in ultimo instanti illius temporis purgaretur. — Quod autem horum trium, quae ostensa sunt esse possibilia, factum sit, Deus novit; si auctoritati ecclesiae vel autoritati scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius, attribuere Mariae. — dist. 18 qu. 1 §. 13: b. Virgo, mater Dei, nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec ratione originalis (fuisset tamen, nisi fuisset praeservata).

IV. Die Lehre von Freiheit und Gnade, Rechtfertigung und Werken.

Es konnte nicht fehlen, daß jene Theorieen der Scholastiker über Urstand und Erbsünde auf die Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade, Rechtfertigung und Werken einen durchgreifenden Einfluß übten.

a) Die Scholastiker unterscheiden zwischen dem Willen als Vermögen (liberum arbitrium, aptitudo naturalis) und der Rechtbeschaffenheit (rectitudo) desselben. Die Freiheit im ersteren Sinne ist unverlierbar, weil wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur, also auch durch den Fall nicht verloren gegangen; im letzteren Sinne ist sie durch den Fall geschwächt, verletzt (infirmatum), aber nicht extinguirt, nicht einmal bis auf den Grund corrumpirt; humana natura per peccatum non est totaliter corrupta, sagt selbst Thomas [1]). Der gefallene Mensch besitzt nämlich noch immer ein Residuum von Kräften, mit denen er zwar das Gute nicht zu Stande bringen, doch aber gegen die entgegenkommende Gnade sich aufschließen und sich an sie hingeben kann. Er gleicht dem Erkrankten, dem Schwerverwundeten (nicht dem Todten). Deshalb bedarf es allerdings der Gnade, aber nicht, um erst neues Leben und neue Willenskräfte in ihm zu schaffen (Augustin), sondern um die geschwächte und gebundene sittliche Kraft zu befreien, zu reinigen, in Thätigkeit zu setzen (gratia excitans), und so den languor der Erbsünde zu heilen, um die durch den Fall entstandene Unfähigkeit aufzuheben (gratia sanans) und die verlorene Gerechtigkeit wieder herzustellen. Diese gratia muß dem menschlichen Willen zuvorkommen, er aber verhält sich schon vom ersten Moment an zu ihr als recipirend und mitwirkend.

Dieß die durchschnittliche Anschauung der Scholastiker, womit ihr semipelagianischer Charakter ausgesprochen ist. Was der Lombarde II. dist. 25. Q. sagt: voluntas hominis, quam naturaliter habet, non valet erigi ad bonum efficaciter volendum vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur; liberetur quidem, ut velit, et adjuvetur, ut perficiat, — kann so allgemein ausgedrückt als dieses Durchschnittliche

1) Summa II, 1 qu. 109 art. 2. Vgl. Petr. Lomb. II dist. 25.

bezeichnet werden. Ebenso die Darstellung Bonaventura's, der die Gegensätze statt scharf zu fixiren in erbaulicher Weise zu vermitteln pflegt, breviloquium V, 2—4. Auch er geht davon aus, daß die gratia dem menschlichen Wollen und Thun des Guten, insbesondere in der Bekehrung vorangehen müsse: liberum arbitrium nullatenus potest resurgere (e peccato) sine adjutorio divinae gratiae. Aber, fährt er fort, illa gratia, licet sit sufficiens remedium contra peccatum, non tamen infunditur adulto, nisi adsit liberi arbitrii consensus. Dieß gilt sowohl von der Schuld als von der Macht der Sünde, nam gratiae gratis datae est, liberum arbitrium revocare a malo et excitare ad bonum, et liberi arbitrii est, consentire vel dissentire, et consentientis est, gratiam suscipere, et suscipientis cooperari eidem, ut tandem perveniat ad salutem. Obgleich der Wille durch sich selbst das Gesetz nicht erfüllen, noch, was er soll, wirken kann, so ist er doch unentschuldbar, wenn er nicht thut, was er durch die Gnade kann, die ihm als gratia gratis data immer helfend zur Seite steht. Darauf empfängt er die gratia gratum faciens, qua obtenta divinam impleat legem et faciat voluntatem (divinam), qua facta tandem ad beatitudinem perveniat sempiternam propter opera meritoria, quae totaliter sunt a gratia, totaliter etiam a libero arbitrio, licet principalius a gratia. Dieselbe Theorie finden wir auch bei Alexander von Hales und Albertus Magnus. Sie suchten ihre Abweichung von Augustin jedoch dadurch zu verhüllen, daß sie sich theils die augustinische Eintheilung der Gnade in gratia praeveniens, operans et subsequens aneigneten, theils zwischen gratia habitualis und movens, insbesondere zwischen gratis data und gratum faciens unterschieden. —

Innerhalb dieses Durchschnittlichen ergeben sich nun aber noch nicht unbedeutende Differenzen.

Anselm und Thomas stehen so zu sagen auf der Rechten.

Ersterer erklärt sich, ungeachtet seiner Lehre von der Erbsünde, in seiner Schrift de concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio so: die menschliche Freiheit ist in der Sphäre des Heils eine beschränkte. Die Bedingung des Heiles ist die Gerechtigkeit, bestehend in der Conformität des

menschlichen Willens mit dem göttlichen; die Freiheit das ihr entsprechende Vermögen. Rechtwollen nun kann der Wille nur, wenn er selbst der rechte ist [1]). Und diese Rechtbeschaffenheit (rectitudo = justitia) kann er sich, noch ganz abgesehen von der Sünde, nicht selber geben; es thut das die göttliche Gnade. Sache des Willens aber ist es, diese Richtung festzuhalten, diese geschenkte Gerechtigkeit zu bewahren. Dazu ist ihm die Freiheit gegeben und dabei unterstützt ihn die nachfolgende Gnade. Gilt dieß nun schon vom Urstande, wieviel mehr im Stande unter der Sünde; denn durch den Fall hat der Mensch jene Richtung verloren und sich ganz unfähig gemacht, sie selbst wieder einzuschlagen, — ein verschuldetes, verdammliches Unvermögen. Offenbar wird es also zur Herstellung jener Richtung einer sonderlichen Einwirkung auf ihn bedürfen, weshalb es Anselm ein weit größeres Wunder nennt, wenn Gott einem Sünder die Gerechtigkeit, als wenn er einem Todten das Leben wieder schenkt [2]).

Wie wird nun Gottes Gnade diese Wiederherstellung zu vollbringen haben? Das Erste wird die Aufhebung der Schuld, die Versicherung der Sündenvergebung sein müssen. Dieß geschieht durch die Taufe, welche dem Sünder die Theilnahme an dem Verdienste Christi, die Entsühnung, überhaupt die Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott gewährt, ein reiner Gnadenakt [3]). Ist so reiner Boden gemacht, dann muß in denselben der Same des Wortes Gottes, die Predigt der Gerechtigkeit ausgestreut werden, um diese dem Menschen nur erst wieder zum Bewußtsein zu bringen [4]). Aber freilich ist es mit dem intellectus rectitudinis noch keineswegs gethan. Nun kommt es auf den Willen an, daß dieser sie in sich aufnehme und sich aneigne. Die Bewirkung dieser Aneignung durch den Willen ist das Werk der Gnade im besondersten Sinne [5]). Es ist eine

---

[1]) A. a. O. qu. III c. 3 u. 4 (Migne Sp. 523): dubium non est, quia voluntas non vult recte, nisi quia recta est. — Habere autem illam voluntatem nullatenus valet homo, nisi per gratiam. Sicut illam nullus accipit nisi gratia praeveniente, ita nullus eam servat, nisi eadem gratia subsequente. — [2]) De libero arbitrio c. 10.

[3]) De concordia praescientiae etc. c. 8. — [4]) A. a. O. c. 8 u. c. 6. — [5]) A. a. O. c. 2. 3.

schöpferische Wirkung auf den Willen, den die Hingebung an diese Predigt, der Glaube an sie, stiftet. In ihr culminirt die Gnade. Insofern sagt Anselm wiederholt: quidquid contigit homini, quod adjuvet liberum arbitrium, ad accipiendam et servandam hanc rectitudinem, totum gratiae imputandum est.

Wie verhält sich nun dazu die Freiheit des Willens? Sie kann die Gerechtigkeit nicht erzeugen, nur empfangen. Allerdings aber muß diese, wenn sie wirklich Eigenthum des menschlichen Willens werden soll, worauf es mit ihr abgesehen ist, von Seite desselben angeeignet, erworben werden. Erwerben aber kann der Mensch die empfangene Gnade nur dadurch, daß er sie bewahrt, mit andern Worten, daß er an der Gerechtigkeit festhält, trotz der Möglichkeit des Nichtfesthaltens[1]). Denn dadurch behauptet er den Besitz und erringt sich denselben. Dieses per velle, wie Anselm es nennt, das Einschlagen und Durchführen der empfangenen Richtung, geht von der Spontaneität des Willens aus, und wenn auch die Richtung fortwährend von Gott gewirkt werden muß, um ihm das Beharren darin zu ermöglichen, so bleibt doch letzteres durchaus seine eigene Sache, indem ihm ebensosehr auch das Nichtbeharren, die Abweichung von der ersten Richtung, die Preisgebung der Gerechtigkeit, möglich ist[2]). Ist es also auch die Gnade, die den Glauben stiftet, so ist doch das „Halten des Glaubens" Sache des freien Willens, dem sich jedoch die nachfolgende Gnade nicht versagt, sobald er nur mit dem Halten Ernst macht[3]). — Verhalten sich nun beide so zu einander, so müssen sie auch von Gott so zusammengeordnet sein und kann die kreatürliche Freiheit nicht im Widerspruch mit der göttlichen Vorherbestimmung stehen, sondern muß in dieser selbst schon mit enthalten sein, mithin das Gute als etwas von Gott zu Bewirkendes, das Böse nur als ein nicht zu Verhinderndes prädestinirt sein[4]). Vgl. zum Ganzen Hasse, Anselm II, 630 ff.

Thomas entwickelt Summa II, 1 qu. 109—114 folgende Ge-

---

[1]) De libero arbitrio c. 10; c 13. — [2]) De concordia praescientiae etc. c. 1. 2. 3 (Migne Sp. 520). — [3]) A. a. O. c. 3. — [4]) A. a. O. III c. 14; II c. 1—3; I c. 4. 6. 7, die Verwerfung einer absoluten Nothwendigkeit und eines (aus dem Voraus wissen Gottes abzuleitenden) schlechthinigen Determinismus.

dankenreihe: der Mensch ist von Gott zur Seligkeit (vita aeterna) bestimmt, die zunächst in dem Anschauen des göttlichen Wesens besteht und von seiner Seite nur auf dem Wege des Verdienstes erreichbar ist. Allein zur Gewinnung dieses Zieles reicht das natürlich menschliche, überhaupt das kreatürliche Vermögen nicht aus, — es ist ein bonum superexcedens. Schon im status naturae integrae muß eine besondere Gnade hinzukommen; um wieviel mehr bedarf es einer solchen im Stande unter der Sünde. Ohne sie kann der Mensch weder die Wahrheit erkennen, noch etwas Gutes thun oder wollen, noch Gott über Alles lieben, noch die Sünde vermeiden, noch überhaupt sich zu Gott bekehren [1]). Aber auch nachdem er sie empfangen hat, vermag er von sich aus ohne das göttliche auxilium nicht in ihr zu beharren und ihr gemäß zu leben [2]). Die Gnade muß also dem menschlichen Wollen und Thun vorangehen, die ganze innerliche Bewegung und Umwandlung wirken (gratia habitualis). Dazu bedarf es nun allerdings auch der menschlichen Willensthätigkeit, denn nur als in den Willen Aufgenommenes wird das Gute wahrhaft unser eigen; es bedarf insonderheit der Anregung und der Vorbereitung darauf. Aber auch diese wirkt die göttliche Gnadenhülfe, welche von der gratia habitualis schon vorausgesetzt wird, auxilium gratuitum Dei interius animum moventis sive inspirantis bonum propositum, gratia prima [3]).

Ebenso verhält es sich mit dem Beharren im Guten und mit der Bethätigung desselben nach Empfang der Gnade, denn es bleibt

1) A. a. O. qu. 109 art. 1—5: quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse, nisi Deo ipsum convertente. — 2) A. a. O. qu. 109 art. 6—10. — 3) A. a. O. art. 6. Ebend. in der Widerlegung der Einwände: dicendum a) quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium et secundum hoc homini praecipitur, quod se ad Deum convertat; sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente. b) quod nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur, secundum Joh. 15, 5. c) quod homo moveatur a Deo, non praeexigit aliquam aliam motionem, quum Deus sit primum movens; d) quod hominis est praeparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium, sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis. Ebenso qu. 112 art. 2.

auch alsdann noch theilweiser Mangel an Erkenntniß, Verderbniß des Willens, Befleckung des Fleisches u. s. w. zurück, und auch diese kann der Mensch nicht von sich aus überwinden: ergo homo etiam in gratia constitutus indiget, ut ei perseverantia a Deo detur, perseverantia usque ad finem vitae [1]). So eng schließt sich Thomas an Augustin an. Er geht aber noch einen Schritt weiter. Denn er lehrt auf Grund seiner allgemeinen Gottes- und Weltanschauung einen Determinismus, der sich in den Satz zusammenfaßt, daß Gott schlechthin das primum movens ist, alle sogenannten Mittelursachen nur causae secundae für die causa prima [2]). Dieß gilt auch von der menschlichen, überhaupt von der kreatürlichen Freiheit. Sie ist es zwar, die den Menschen zur Aufnahme, Bewahrung und Bethätigung der Gnade bestimmt, wird aber selbst durchweg von einem äußern Princip bestimmt, welches durch sie als durch ihr Instrument auf absolute Weise wirkt. Durch die ganze bisherige Deduction geht diese Anschauung als Voraussetzung hindurch [3]).

[Ganz anders Duns Scotus, der Vertheidiger des freien Willens. Bei Gelegenheit der Untersuchung, ob die Sünde von Gott kommen könne, wirft er die Frage auf, ob der geschaffene Wille die völlige und unmittelbare Ursache seines Wollens sei, so daß Gott in Ansehung dieses Wollens keine unmittelbare, sondern eine blos mittelbare Wirksamkeit habe? Er trägt kein Bedenken, dieß zu bejahen [4]) und zwar im Grunde deswegen, weil es von der Freiheit des Willens gefordert werde. Der Wille höre auf Wille zu sein, wenn er nicht frei sei und selbst die einzelnen Willensakte

---

1) A. a. O. qu. 109 art. 9. 10. — 2) „Die Wirksamkeit der göttlichen Gnade ist nichts anderes als die durch Mittelursachen hindurchgehende und in ihnen im Grunde allein wirkende göttliche Causalität". Baur, Kirchengesch. d. Mittelalters S. 335. — 3) Z. B. a. a. O. qu. 109 art. 2. 6. 9: nulla res creata potest in quemcunque actum prodire nisi virtute motionis divinae; qu. 110 art. 1.

4) In Sentent. II dist. 37 qu. 2: potest dici, quod voluntas est totalis causa et immediata respectu suae volitionis, quod probatur per rationem: 1) quia aliter ipsa non esset libera; 2) quia etiam aliter nihil contingenter causare posset; 3) quia aliter non posset peccare; 4) quia aliter omnino nullam actionem habere posset; 5) ex comparatione ejus ad alias causas creatas.

hervorbringe. Ihm bleibe gar kein Raum mehr, wenn Gott auch die Ursache jener Willensakte sei. Neben der Allmacht Gottes müsse er dann ganz verschwinden [1]). Daher habe man ihm volle Freiheit in Bezug auf seine Aeußerungen zuzuschreiben. Scotus ist überzeugt, hierbei die Schrift, nämlich Jes. Sir. 15, 14—18, und Autoritäten wie Augustin und Anselm für sich zu haben, und vertheidigt seinen Satz hartnäckig gegen die verschiedensten Einwürfe. Der Wille ist schlechthin allein die völlige Ursache seines Wollens [2]). Da scheint nun freilich für die Gnade gar nichts übrig zu bleiben. Aber Scotus weiß sich auch hier zu helfen und meint, den Vorwurf des Pelagianismus ganz von sich abweisen zu können. Der Wille an sich, sagt er nämlich, ist indifferent; er wird erst gut und kann erst Gutes wirken durch die Gnade [3]). Die Gnade aber vermag der Wille sich nicht zu schaffen; die kommt allein von Gott, wird von ihm eingegossen. Sie ist ein gewisser habitus in unserer Seele und fällt ihrem Wesen nach mit der charitas zusammen. Man hat dasselbe charitas zu nennen, insofern wir dadurch Gott lieben, und gratia, insofern wir dadurch Gott angenehm sind oder er uns annimmt [4]). Und das Letzte zeigt nun wieder, wie wenig in Wirklich-

---

1) Ibid.: Si Deus sit causa istius volitionis, erit t o t a l i s c a u s a e j u s, quia volendo causabit eam. Volendo autem est totalis causa perfectioris creaturae, puta angeli vel cujuscumque creaturae de nihilo. Ergo si volendo esset causa ejus, esset totaliter causa ejus. Sed cum totali causa alicujus nihil aliud potest causare cum illa in eodem genere causae; igitur v o l u n t a s n u l l a m c a u s a l i t a t e m h a b e r e t r e s p e c t u v o l i t i o n i s s u a e. — 2) Ibid. dist. 25 qu. 1 u. 13: dico, quod nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate. — 3) Ibid. dist. 7 qu. 1: non sufficit sola voluntas ad meritorie volendum, sed requiritur gratia tanquam principium cooperans nec ista voluntas est partiale principium principale vel sufficiens ad ponendum partiale principium, scilicet gratiam in esse. Quamvis enim gratiâ jam habitâ voluntas utens sit principale agens respectu actus: tamen gratiâ non habitâ ipsa non est sufficiens ad ponendum gratiam in esse, quia gratia non potest inesse nisi a solo Deo creante. — 4) Ibid. dist. 27 qu. 1: charitas dicitur, qua habens eam habet Deum carum, ita quod respicit Deum non in ratione diligentis, sed in ratione diligibilis; gratia est, qua Deus habet aliquem gratum, ita quod ipsa respicit Deum acceptantem sivi diligentem, non autem dilectum; non autem dicitur gratia quodcunque, propter quod Deus diligit, quia hunc essentia divina in

keit mit jenem Hinweis auf die Gnade geschehen ist. Scotus meint damit nicht einmal wie die früheren Scholastiker eine Beihülfe Gottes, sondern es kommt ihm nur auf das Annehmen, das Sich-gefallenlassen von Seiten Gottes an. Es liegt Alles an dem Annehmen Gottes, der hierin wieder schlechthin frei und an nichts gebunden ist. Was er will, das nimmt er an als ihm wohlgefällig, und das ist eben darum auch gut. — Der Wille des Menschen kann von sich aus, ohne Hülfe der Gnade, die Todsünden vermeiden. Wie Paulus Röm. 2 sagt, waren auch die Heiden dessen fähig [1]). Des Menschen Wille kann das natürliche Gesetz, nach welchem er Gott lieben soll, rein aus eigenen Kräften erfüllen. Denn kann er die Geschöpfe lieben, wie sollte er nicht im Stande sein, auf den so unendlich viel mehr liebenswerthen Schöpfer seine Liebe zu richten? Dieß ist noch nicht die über das Natürliche hinausgehende Liebe, die Gott verlangt. Zu solcher kommt es nur durch die Gnade. Aber es ist doch die rechte Vorbereitung dafür. Und das vermag des Menschen Wille von sich aus (**ex puris naturalibus**) zu leisten. — Kurz Scotus huldigt einem ausgebildeten Semipelagianismus. Er betont die Freiheit des Menschen in einer Weise, daß für ein entscheidendes Mitwirken Gottes kaum Raum übrig bleibt [2]). Von allem Determinismus gar ist er so fern, daß er die Prädestination läugnet und nur ein Vorherwissen Gottes lehrt.

b) Die Rechtfertigung. Die Wirkung der **gratia operans** ist, wie Thomas erklärt [3]), die Rechtfertigung oder richtiger Gerecht-

---

Filio posset dici gratia, quia propter eam diligit filium: sed illud, propter quod Deus acceptat habens ut dignum beatitudine, dignitate, quae est in correspondentia meriti ad praemium, illud dicitur gratia; et ita aliquam imperfectionem includit illud, quod est gratia, quia talis dignitas aliquam imperfectionem ponit in digno, quia non est per se beatus.

1) Ibid. dist. 28 qu. unica. — 2) Ibid. dist. 37 qu. 2: voluntas accepit libertatem, ut posset agere conformiter causae superiori vel difformiter, h. e. quod quantum est ex se causaret, quod causa superior causat, et hoc sibi conformiter vel difformiter. — Dico, quod voluntas divina non est regula voluntatis meae vel voluntatis creatae, quantum ad rectitudinem, quoad ipsum volitum, ut scilicet voluntas creata concordans voluntati illi in volito sit recta; sed est regula, in quantum est volens voluntatem creatam sic vel sic velle.

3) Vgl. zum Folgenden Summa II, 1 qu. 113.

machung, denn so ist justificatio hier zu fassen. Sie bringt mit sich transmutationem quandam de statu injustitiae ad statum justitiae, eine Versetzung in den Stand der Rechtbeschaffenheit. Als That Gottes wird sie als eine in einem Augenblick und auf einmal geschehende bezeichnet, aber darum darf man doch nicht sagen, daß Thomas den ächt protestantischen Begriff der Rechtfertigung gehabt habe. Man erkennt dieß bald, wenn man die von ihm beschriebene justificatio nach seiner Anleitung in ihre Momente auseinanderlegt. Es sind deren vier, welche zeitlich zusammenfallend doch der innern Ordnung nach also aufeinander folgen[1]: das Erste und Wesentlichste ist die Eingießung der göttlichen Gnade; dann die Hinkehr des Willens zu Gott im Glauben, nämlich in dem Glauben, daß Gott durch Christum den Menschen gerecht machen werde; darnach die Abkehr des Willens von der Sünde, das nothwendige Gegenstück zum Vorhergehenden; und endlich als die Vollendung des Ganzen die Vergebung der Sünden[2]. Die infusio gratia, durch welche die Sündenvergebung als bedingt und erst ermöglicht erscheint, ist weitaus die Hauptsache[3]. Sie aber besteht eben in Mittheilung göttlicher Gnadenkräfte, durch welche der Mensch einen andern habitus erhält, in einen andern Zustand versetzt wird.

Auf den Empfang dieser Gnade als eines ihm bleibenden göttlichen Geschenkes soll und kann der Mensch sich vorbereiten[4]. Er kann es, da Gott seinen freien Willen dazu anregt; er muß es, da nur der Vorbereitete die Gnade aufzunehmen fähig ist. Wenn nun der Mensch thut, was in seinen Kräften steht, um sich auf die Gnade vorzubereiten, so erfolgt die Eingießung derselben unausbleiblich. Dieß „unausbleiblich" ist freilich nicht, wie Thomas dann ausführt, durch das Thun des freien Willens bedingt; denn der

---

1) l. l. art. 6: dicendum, quod quattuor enumerantur ad justificationem impii, scilicet gratiae infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpae. — 2) ibid.. remissio peccatorum est finis in justificatione impii. — In remissione culpae justificatio consummatur. — 3) l. l. art. 7: tota justificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur et culpa remittitur.

4) Summa II, 1 qu. 112 art. 2: ad gratiam ut quoddam habituale donum animae est, aliqua ex parte hominis praeparatio necessaria est.

Wille und das Thun des Menschen als eines Geschöpfes steht in keinem entsprechenden Verhältnisse zur unendlich werthvollen Gnade Gottes. Es beruht vielmehr darauf, daß Gott es ist, der den Anstoß zu jener Vorbereitung gibt und der seine Absicht mit dem Menschen nicht kann fehlschlagen lassen. Aber im Grunde soll damit doch nur abgewiesen werden, daß der Mensch mit dem Thun dessen, was er selbst und von sich aus ohne Beihülfe der Gnade vermag, einen Rechtsanspruch an Gott habe, daß es ihm ein meritum begründe im volleren Sinne dieses Wortes, wonach ein solches zu gewinnen erst durch Mitwirkung der Gnade möglich ist.

Gerecht gemacht wird der Mensch von Gott durch Eingießung der Gnade. Aber Keiner, außer Gott habe es ihm denn sonderlich geoffenbart, weiß je gewiß, ob solche gratia gratum faciens ihm beiwohnt [1]). Denn als wesentlich göttlicher Art liegt sie so sehr über des Menschen Fassungsvermögen hinaus, daß er sie nur dann sicher zu erkennen vermag, wenn Gott sie ihm zu erkennen gibt. Er kann wohl aus allerlei Anzeichen erschließen, daß er im Besitze der Gnade sei, wie z. B. daraus, daß er seine Freude in Gott hat und die Welt verachtet, oder daß er sich keiner Todsünde bewußt ist. Aber das ist immer nur ein unvollkommenes Erkennen und gibt keine Gewißheit. Der Mensch bleibt über diesen wichtigsten Punkt, über seinen Gnadenstand, im Unsichern. So lehrte Thomas, eine Lehre, welche einerseits immer tiefer in die Unruhe und Qual der Werkheiligkeit hineinführen, andererseits die Hingabe an die Hierarchie und deren Vermittlung zur Erlangung der außerdem ungewissen Gnade steigern mußte.

Noch weiter ging Duns Scotus. Wie alle Scholastiker ereiferte er sich über die Häresie des Pelagius, der da gelehrt habe, der Mensch könne ohne Gnade gerechtfertigt werden. Er erwies eingehend [2]), daß der Mensch nicht im Stande sei, rein aus seinem natürlichen Vermögen die Seligkeit zu erlangen. Aber dann steigerte er doch, wie schon erwähnt ist, die Bedeutung dessen, was der

---

[1]) A. a. O. art. 5: tametsi signis et conjecturis (in quantum scilicet homo nullius sibi conscius peccati mortalis percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas) scire aliquo modo quis possit, se habere gratiam: tamen id certo, nisi ei revelatur, scire non potest.

[2]) In sent. IV dist. 49 qu. 11.

Mensch von sich aus könne, erhöhte also den Werth des vorbereitenden Thuns. Und die spätern Scholastiker folgten ihm darin, ja sie überboten ihn noch. Gabriel Biel, der Letzten Einer, erklärte, wenn der Mensch nur thue, was in seinen Kräften stehe, lasse Gott es auch an sich nicht fehlen[1]. Kurz, die justificatio ward mehr und mehr von der Vorbereitung des Menschen abhängig gemacht.

c) Der Begriff des meritum. Ein meritum ist nöthig, denn der justificatus hat als solcher noch nicht die Gewähr des ewigen Lebens, und bei ihm, in dem die Gnade wirkt, ist meritum möglich. Ohne die Gnadenkräfte mit seinen natürlichen Kräften, so entwickelt wieder Thomas[2], vermag der Mensch sich das ewige Leben von Gott nicht zu erwerben. Er hätte es nicht können in seiner ursprünglichen, gut geschaffenen Natur — und nun erinnere man sich an die Lehre von der justitia originalis als einem accidens und donum superadditum —, geschweige denn so, wie er jetzt durch die Sünde gestört und verderbt ist. Das ewige Leben ist nämlich ein Gut, das über alles geschaffene Wesen weit hinausgeht, ihm allein gar nicht einmal faßbar ist[3]. Es besteht zwischen ihm und dem Geschaffenen gar kein inneres Verhältniß. Es muß also erst die Gnade als von Gott kommende, daher dem Göttlichen wesensverwandte Kraft in dem Menschen einen Platz haben, und zwar handelt es sich nun für das Folgende um eine Wirkung der gratia cooperans. Mit Hülfe der Gnade kann der Mensch sich bei Gott ein Verdienst erwerben. Zwar auch dieß beruht nicht auf strengster Gerechtigkeit, dafür bleiben Gott und Mensch immer zu ungleich. Aber ein Lohn kommt dem Menschen doch zu, wenn er das thut, wozu Gott ihm die Kraft verleiht. Und wo Gott Lohn er-

---

1) Sermones de festivitatibus Christi, serm. 14: statuit Deus, ut omni ad se convertenti et quod in se est facienti peccata remitteret et simul adjutricem gratiam infunderet.

2) Summa II, 1 qu. 114 art. 2: quum vita aeterna omnem naturae facultatem excedat, non potest homo neque in statu integrae naturae neque in statu naturae corruptae ipsam absque gratia et divina reconciliatione a Deo promereri. — 3) Ibid.: vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus. — Et inde est, quod nulla creatura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur.

theilt, da ist auch Verdienst. Wie die übrigen Geschöpfe durch das ihnen eigenthümliche Leben und Wirken das erreichen, wozu sie von Gott bestimmt sind, so auch der Mensch; nur daß er als vernünftiges Wesen mit seinem freien Willen handelt, und darauf beruht also sein Verdienst [1]).

Bei diesen verdienstlichen Werken muß dann wieder unterschieden werden, insofern sie zugleich von der göttlichen Gnade und von dem menschlichen Willen ausgehen [2]). In ersterer Beziehung haben sie einen dem Lohne entsprechenden Werth und begründen also einen Anspruch, ein Recht. So betrachtet heißen sie **merita de condigno** oder **condigni**. In der zweiten Beziehung und wenn man die Werke auf ihre Art und ihr Wesen hin ansieht, kann von voller Würdigkeit und Recht keine Rede sein; aber eine gewisse Angemessenheit besteht doch, eine Rücksicht auf die Billigkeit tritt ein. Dieselben Werke heißen so betrachtet **merita de congruo** oder **congrui**.

Damit scheint wieder Alles auf die göttliche Gnade zurückgeführt zu werden. Aber es scheint doch nur so. In Wirklichkeit wird dem Menschen ein Bedeutendes für das volle Zustandekommen der **justificatio** beigelegt. Durch seine verdienstlichen Werke erwirbt er sich wie das ewige Leben so auch für die Jetztzeit ein stets größeres Maß von Gnadenkräften und von Liebe, und in deren Zunahme besteht ja das Wachsen der Rechtbeschaffenheit [3]). **Merita** sind hierzu nöthig; von einem **meritum** aber kann nur die Rede sein,

---

[1]) Ibid. art. 1: potest homo apud Deum aliquid mereri, non quidem secundum absolutam justitiae rationem, sed secundum divinae ordinationis quandam praesuppositionem; prout scilicet id tanquam mercedem consequitur homo per suam operationem, ad quod ei Deus operandi virtutem deputavit.

[2]) Ibid. art. 3: opus hominis justi, ut ab inhabitantis spiritus sancti, cujus infinita est dignitas, gratia procedit, vitae aeternae meritorium est ex condigno: non autem de condigno meretur, ut a libero ejus arbitrio procedit, propter maximam inaequalitatem: licet congruum sit, ut homini secundum suam virtutem operanti Deus secundum virtutis suae excellentiam recompenset. — [3]) Ibid. art. 8: quum per idem et ipsum finem et progressum ad finem consequamur, justus autem homo per opera sua bona, quatenus movente Deo facta sunt, vitam aeternam de condigno mereatur, ipsum etiam gratiae et charitatis augmentum mereri dicendum est.

weil des Menschen liberum arbitrium mitthätig ist. Also in diesem liegt ein sehr wesentliches, ein mitbedingendes Moment, wobei man freilich nicht über die Frage hinwegkommt, wie denn das Thun des Menschen, der als ein Geschöpf in so unendlichem Mißverhältniß zu Gott und seinen Gnadengaben stehe[1]), auch nur ein congruum begründen könne?

Nach dem vorher Bemerkten ist es begreiflich, daß Thomas lehrt, der Mensch könne sich die erste Gnade, d. h. die gerechtmachende, nicht verdienen; wie sollte er, da das mereri durch schon innewohnende gratia bedingt ist? Aber, fügt er dann gleich hinzu, einem Andern kann der Begnadigte die Gnade allerdings verdienen, wenn auch nicht de condigno, so doch de congruo[2]). Gottes Billigkeit kann nicht wohl das Thun dessen, der einem Andern zur justificatio helfen will, unberücksichtigt lassen. Damit ist wieder dem Menschen ein Verdienen beigelegt. Selbst Thomas kommt, wie bei seiner Lehre von Urstand und Sünde gar nicht anders sein konnte, hierüber nicht hinaus. Und für die große Menge der Christen blieb natürlich die von ihm gemachte Unterscheidung von meritum condigni und meritum congrui bedeutungslos. Sie gaben dem Zuge des natürlichen Herzens zur Selbstrechtfertigung nach und freuten sich ihrer guten Werke, die Gott nach Verdienst belohnen werde. Die Werkgerechtigkeit ward immer größer und man lehrte immer allgemeiner, von Thomas abweichend[3]), unter meritum de congruo sei das auf die Gnade vorbereitende Thun des Menschen zu verstehen, unter meritum de condigno die Verdienste dessen, der in der Gnade stehe, schon in dem Processe der justificatio sich befinde.

d) Glaube und Werke. Auch vom Glauben reden die Scholastiker viel und rühmen ihn als zur justificatio durchaus nothwen-

---

[1]) Ibid. art. 1: manifestum est, quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas, in infinitum enim distant.

[2]) Ibid. art. 6: quia homo in gratia constitutus implet voluntatem Dei, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius. — [3]) Schon sein Zeitgenosse und Freund Bonaventura schrieb Breviloquium V, 2: omnis radix merendi fundatur in gratia gratum faciente, cujus est facere hominem Deo dignum; propter quod nullus potest eam mereri merito condigni, sed solum merito congrui.

dig; auch sie kennen einen rechtfertigenden Glauben. Aber man darf sich dadurch nicht irre machen lassen, als ob dieß in biblisch-paulinischem Sinne zu verstehen sei. Wiewenig dem so ist, sieht man gleich bei dem Lombarden [1]). Im Anschlusse an Augustin unterscheidet er zwischen: Gotte glauben, an Gott glauben und glauben, daß Gott sei, oder zusammenfassend zwischen: das von Gott Geoffenbarte für wahr halten und: gläubig Gott sich hingeben. Die erstere **qualitas mentis**, ein Erfassen und Annehmen der ganzen **fides catholica**, ist auch zur Gerechtmachung nöthig, aber sie genügt nicht. Sie ist noch keine Tugend und Gottlose, ja Dämonen können sie haben. Die **justificatio** tritt erst ein, wenn mit dem Glauben sich die Liebe verbindet. So ist denn im Grunde die Liebe das Gerechtmachende. Und dabei bleibt es durch die ganze Scholastik hin.

Thomas sagt, wie schon oben bemerkt ist, daß der Glaube das Zweite unter dem zur Gerechtmachung Nothwendigen sei, denn in ihm beginnt die Hinwendung des Menschen zu Gott sich zu vollziehen [2]). Aber freilich muß dieß der vollendete Glaube sein, d. h. der mit der Liebe verbundene. Bleibt er allein, so genügt er zur Gerechtmachung noch nicht [3]). Weiter äußert er sich im Zusammenhange der Lehre von der **justificatio** über den Glauben nicht. Schon

---

[1]) Lib. III dist. 23: aliud est credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo est, credere vera esse, quae loquitur, quod et mali faciunt; et nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum est credere quod ipse sit Deus, quod etiam mali faciunt. Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. Ea enim sola bona opera dicenda sunt, quae fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur. Fides ergo, quam daemones et falsi christiani habent, qualitas mentis est, sed informis, quia sine charitate est.

[2]) Summa II, 1 qu. 113 art. 4: prima conversio in Deum fit per fidem secundum illud ad Hebr. 11, 6: accedentem ad Deum oportet credere, quia est. Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii. Kurz vorher: actus fidei non requiritur ad justificationem, nisi in quantum per fidem homo cognoscit Deum. — [3]) Ibid.: motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus; unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis.

dieß würde genügen, zu erkennen, was er meint, und wie wenig das dem biblischen Begriff vom Glauben entspricht. Doch erklärt er sich dann an einem andern Orte noch ausführlicher. Glauben, sagt er [1]), ist ein Denken mit Zustimmung, und dieß Zustimmen ist etwas durchaus Wesentliches im Glauben, nämlich dem, um welchen es sich bei der justificatio handelt. Zunächst ist der Glaube ein Akt des intellectus, denn er ist auf das Wahre gerichtet, und das geht den intellectus an. Aber er ist dieß nicht allein, sondern man muß hinzufügen: ein Akt des Intellekt, bei welchem dieser vom Willen zum Zustimmen bewegt wird [2]). Es kommt also auf ein Zusammensein und Zusammenwirken von Intellekt und Wille an. Der Wille aber muß auf das höchste Gut, auf Gott selbst gerichtet sein, und das ist die Liebe [3]). So ist also die Liebe es, die den Glauben erst vollkommen macht, die ihm für die justificatio erst Werth verleiht. Sie gibt ihm die rechte Gestalt (fides formata) [4]), durch sie wirkt er. Wo die Liebe fehlt, ist der Glaube gestaltlos (fides informis), er ist todt und vermag nichts; einen solchen haben auch die Gottlosen und die Dämonen. Durch die Liebe wird er eine Tugend; sie macht ihn, indem ja nun der Wille im Spiele ist, zu einem verdienstlichen Akte [5]). So ist also die Liebe das eigentlich Entscheidende und statt vom rechtfertigenden Glauben hätte man richtiger von der rechtfertigenden Liebe reden sollen.

---

1) Summa II, 2 qu. 2 art. 1: credere est cum assensu cogitare. — Actus iste intellectûs, qui est credere, habet firmam adhaesionem ad unam partem: in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam visionem; in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante; et sic proprium est credentis, ut cum assensu cogitet. — 2) Summa II, 2 qu. 4 art. 2: credere est actus intellectûs, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum. — 3) Ibid. art. 5: quum credere sit actus intellectûs assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus, duo requiruntur: quorum unum est, ut infallibiliter intellectus tendat in suum objectum, quod est verum; aliud autem est, ut voluntas infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatae. — 4) Ibid. art. 3: charitas est forma fidei, quatenus per illam actus fidei formatur ac perficitur. — 5) Ibid. qu. 2 art. 9: quum credere sit actus intellectus assentientis divinae veritati ex imperio voluntatis motae per gratiam, patet hinc credendi actum meritorium esse.

Die Liebe erweist sich in den Werken, d. h. in der Erfüllung der von Gott unmittelbar oder der mittelbar durch die Kirche gegebenen Gebote, und diese Werke sind, insofern sich der durch Gottes Gnade angeregte Wille in ihnen bethätigt, verdienstlich. Die Christen, welche sie vollbringen, wachsen allmählig im Zustande der Rechtbeschaffenheit und erwerben sich endlich das ewige Leben [1]). Aber man kann auf diesem Wege der Leistungen nun auch schneller vorwärts kommen, wenn man sich nicht damit begnügt, nur nach den Geboten Gottes zu leben, sondern auch noch die evangelischen Rathschläge befolgt. Thomas, indem er diese längst in der Kirche heimische Lehre bespricht und bestimmt [2]), sagt, im alten Gesetze, dem Gesetze der Knechtschaft, habe es nur Gebote gegeben; aber im neuen Gesetze, dem Gesetze der Freiheit, seien zu den Geboten noch Rathschläge hinzugefügt, und zwar zum Heile der Christen. Denn durch Befolgung dieser Rathschläge, die in ihrem Belieben stehe, sei ihnen die Möglichkeit geboten, besser und schneller das vorgesteckte Ziel zu erreichen [3]). Der Mensch steht zwischen den Dingen dieser Welt und den geistlichen Gütern, in deren Besitz die ewige Seligkeit besteht. Jemehr er der einen Seite anhängt, um so mehr entfernt er sich von der andern. Wer also ganz an den Dingen dieser Welt hängt und in ihnen seinen Lebenszweck findet, dem entgehen die geistlichen Güter völlig, und dieser Verkehrtheit sollen die Gebote entgegenwirken. Doch ist es nicht nöthig, daß der Mensch, um zum rechten Ziele zu kommen, Allem, was der Welt angehört, entsage. Er kann auch beim Gebrauch der Dinge dieser Welt die ewige

---

1) Summa II, 1 qu. 108 art. 1: decuit in lege nova exteriores actus sacramentales institui ad gratiae susceptionem, et exteriores actus virtutum praecipi et vitiorum prohiberi, ut gratiâ justificati Christo interius in nobis operanti cooperemur ad promerendam vitam aeternam. — 2) Ibid. art. 4: haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus, cui datur; et ideo convenienter in lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia, non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis. — 3) Ibid.: oportet quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his, quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit; consilia vero oportet esse de illis, per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum.

Seligkeit erlangen, nur muß er in ihnen nicht den Zweck seines Lebens sehen. Aber leichter wird er allerdings zum Ziele gelangen, wenn er auf alle Güter der Welt verzichtet; und um ihn hierzu anzuleiten, sind ihm die evangelischen Rathschläge gegeben. Die dem menschlichen Leben dienenden Güter dieser Welt sind dreifache, nämlich Besitz an äußern Mitteln, Genuß der Sinne und Ehren [1]). Diesem Dreifachen gilt es, soweit möglich, ganz zu entsagen. Darauf zielen die evangelischen Rathschläge hin. Ihnen also folgend, kann man zu einer verhältnißmäßigen Vollkommenheit gelangen, die darin besteht, daß der Mensch von seiner Neigung nicht nur Alles fernhält, was der Liebe widerspricht, sondern auch Alles, was ihn hindern kann, sein Herz ganz zu Gott zu erheben [2]). In dem „Stande der Vollkommenheit" befinden sich die Religiösen und die Bischöfe [3]), denn um in ihn einzutreten, genügt, daß man sich feierlich zu dem vollkommenen Leben verpflichte [4]). Doch ist solch ausdrückliches Sichverpflichten nicht schlechthin nothwendig; man kann vollkommen sein, auch ohne in statu perfectionis zu stehen [5]), wie andererseits es auch solche gibt, die, obgleich in jenem Stande befindlich, doch der wahren Vollkommenheit entbehren.

So sollte man auf einer Stufenleiter von Verdiensten aufwärts steigen können, um endlich das ewige Leben zu gewinnen. Als Muster dieses Strebens erschienen ja seit langem in der Kirche die stets sich mehrenden Heiligen, denen darum das Christenvolk nicht

---

1) Ibid.: bona hujus mundi, quae pertinent ad usum humanae vitae, in tribus consistunt; scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quae pertinent ad concupiscentiam oculorum, et in deliciis carnis, quae pertinent ad concupiscentiam carnis, et in honoribus, quae pertinent ad superbiam vitae, sicut patet 1 Joan. 2. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio (das Mönchswesen), quae statum perfectionis profitetur; nam divitiae abdicantur per paupertatem, deliciae carnis per perpetuam castitatem, superbia vitae per obedientiae servitutem. — 2) Summa II, 2 qu. 184 art 2. — 3) Ibid. art. 5. — 4) Ibid. art. 4: in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse non ex hoc, quod habet a c t u m dilectionis perfectae, sed ex hoc, quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quae sunt perfectionis. Ibid. qu. 186 art. 1: religio, quum sit status, in quo homo se totum et sua omnia ad divinum cultum consecrat et quasi immolat, perfectionis sine dubio status est. — 5) Ibid. qu. 184 art. 4: nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui in statu perfectionis minime sunt.

nur nachzueifern, sondern auch Verehrung zu erweisen angeleitet ward. Sie galten als die Gott besonders nahe Stehenden, um deren Vertretung und Fürbitte man sich zu bewerben habe, um gewiß etwas bei Gott zu erreichen, ein Irrthum, dem auch die Erleuchtetsten und Frommsten in der Kirche, wie z. B. Bernhard von Clairvaux [1], sich nicht zu entziehen vermochten. Sollten aber schon die übrigen Heiligen soviel erreichen können, so ward noch um Vieles mehr der Maria, der sündlosen Besitzerin aller Tugenden, der Mutter des Herrn [2], beigelegt. Und glaubte man, jenen Verehrung (*δουλεία*) schuldig zu sein, so hielt man sich für verpflichtet, dieser ein besonders hohes Maß solcher Verehrung (*ὑπερδουλεία*) zu erweisen. Die Theologen unterschieden dabei immer noch zwischen solcher Verehrung und der allein dem dreieinigen Gott zukommenden Anbetung (*λατρεία*) [3]. Aber in der Wirklichkeit des Lebens gestaltete es sich anders. Maria und die Heiligen traten als Heilsvermittler und Spender ganz in den Vordergrund, Christus, den man nicht sowohl als Heiland, sondern als zürnenden und drohenden Weltrichter sich dachte, ward in den Hintergrund zurückgeschoben. Der Gottesdienst entartete immer mehr zum Heiligen- und Mariendienst.

---

1) Eine wegen ihres Zusammenhanges mit der Christologie sehr bezeichnende Stelle steht sermo in nativitate b. Mariae, opp. ed. Mabillon III, 128: Forsitan et in ipso (filio) majestatem vereare divinam, quod licet factus sit homo, manserit tamen Deus? Advocatum habere vis et ad ipsum? Ad Mariam recurre. Pura siquidem humanitas in Maria, non modo pura ab omni contaminatione, sed et pura singularitate naturae. Nec dubius dixerim: exaudietur et ipsa pro reverentia sua. Exaudiet utique matrem filius et exaudiet filium pater. — 2) Vgl. Thomae Summa III qu. 27 etc. — 3) Ibid. II, 2 qu. 103 art. 3: Dulia, per quam homini similitudinem dominii participanti cultum exhibemus, alia virtus est, quam latria, per quam Deo verum et plenarium dominium obtinenti cultum et honorem deferimus. Ibid. art. 4: hyperdulia videtur esse medium inter latriam et duliam: exhibetur enim creaturis, quae habent specialem affinitatem ad Deum, sicut b. Virgini, in quantum est mater Dei. — Hyperdulia est potissima species duliae communiter sumptae; maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate, quam habet ad Deum. Ibid. III, qu. 25 art. 5: beata virgo, quum sit creatura rationalis, non latriâ, sed in quantum mater Dei est, hyperduliâ adoranda est.

e) Die Sacramente. Die Lehre von den Sacramenten hier anzuschließen ist durchaus der Anschauung der mittelalterlichen Kirche entsprechend. Denn einmal sind die Sacramente das Hauptmittel der justificatio, durch sie theilt sich die gerechtmachende Gnade den ihrer Bedürftigen für den ganzen Gerechtmachungsproceß mit; und dann sind hinwieder eben sie so recht in den Dienst der Werkgerechtigkeit hinabgezogen worden.

Die scholastische Theologie hat sich gerade mit den Sacramenten sehr viel befaßt und im Dienste der kirchlichen Praxis und in Anschluß an sie um Ausgestaltung wie Feststellung dieser Lehre sich eifrig bemüht. Und sie fand hier ein noch ziemlich unbebautes Feld vor. Von der alten Kirche her war keine irgendwie schärfer gefaßte Lehre von den Sacramenten überkommen [1]). Dort war man bei einer ziemlichen Unbestimmtheit besonders hinsichtlich des Begriffes und der Zahl der Sacramente stehen geblieben, und diese Unbestimmtheit, ja Unsicherheit herrschte auch noch in der ersten Zeit des Mittelalters. Man behielt die augustinischen Bestimmungen bei, ein Sacrament sei sacrae rei signum oder visibile signum invisibilis gratiae. Aber da dieß zu allgemein war und das Wort sacramentum selbst mehrfache Bedeutung hatte, so gingen die einzelnen Lehrer in der Zählung sehr auseinander. Irgend eine Festigkeit gab es in diesem Punkte nicht, indem man alles Mögliche als sacramentum bezeichnete; eine Synode zu Arras sagte 1025, Christus habe plurima sacramenta eingesetzt. Gerade das erschwerte die Lehrbildung ganz ungemein. Der Erste, welcher auf diesem Gebiete feste Schritte zu machen versuchte, war Petrus Lombardus. Er stellte in seinem für die Scholastik grundlegenden Buche die Siebenzahl der Sacramente auf [2]), und wenn diese Zählung auch noch nicht gleich, sondern sogar erst ziemlich spät, nämlich 1439 auf dem Florentiner Concil, zum Bestandtheil des kirchlichen Dogmas

---

[1]) Vgl. Band I dieses Werkes, S. 577 ff. — [2]) Sententiarum lib. IV dist. 2: jam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictio, i. e. eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut conjugium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo. Eine Begründung seiner Zahl gibt er nicht.

erhoben ward, in der Schule blieb sie von da an die herrschende, und die Alles beweisende Scholastik wußte auch sie als nothwendig, d. h. in der Sache begründet, zu erweisen. Man betrachtete allerdings auch jetzt noch immer Taufe und Abendmahl unter den sieben Sacramenten als die vorzüglichsten, erklärte aber doch auch die übrigen für göttlich geboten und für nothwendig zum Heile, weil jedes derselben eine besondere göttliche Gnadengabe darreiche.

Mit der festen Zählung war auch die Möglichkeit gegeben, eine genauere Begriffsbestimmung zu versuchen. Man wußte jetzt, womit man zu rechnen, was man zu berücksichtigen habe. Doch erwies sich, eben weil man mit Willkür so Verschiedenartiges zusammengestellt hatte, dieser Versuch als sehr schwierig, ja in Wirklichkeit als unausführbar.

Der Lombarde schloß wie im Uebrigen so auch hier zunächst sich an Augustin an: sacramentum est sacrae rei signum. Um aber die Sacramente von andern heiligen Zeichen noch zu unterscheiden, denn nicht jedes signum sei ein sacramentum, bemerkte er: sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi[1]). Er wollte also die sieben Sacramente als Heilsmittel fassen, und eben hierin folgten ihm die übrigen Scholastiker nach, obwohl sie sonst mit seiner Entfaltung dieser Lehre nicht alle ganz zufrieden waren, sondern in Manchem von ihm abwichen. Auch Thomas nahm jenes auf, wenn er lehrte: non quodvis rei sacrae signum sacramentum est, sed illud tantum, quod signum est rei sacrae, quatenus homines sanctificat[2]). Der Grund dieser Heiligung durch die Sacramente lag für die Scholastiker in dem Verdienste Christi, welches sie so zu seiner Wirkung kommen lassen wollten. Thomas sagte, um den Uebergang zu vermitteln und zu begründen, indem er die Lehre von den Sacramenten an die Lehre von Christo anschloß: „nach Betrachtung dessen, was zu den Geheimnissen des fleischgewor-

---

[1]) Sentent. lib. IV dist. 1. Vgl. dazu schon lib. I dist. 1: alia (signa sunt), quae non solum significant, sed conferunt, quod intus adjuvet, sicut evangelica sacramenta. — [2]) Summa III qu. 60 art. 2.

denen Wortes gehört, wenden wir uns zu den Sacramenten der Kirche, die von eben dem fleischgewordenen Worte ihre Kraft haben" [1]). Gott ist die letzte Quelle der Gnade. Ihm dient die Menschheit Christi gewissermaßen wie ein stets mit ihm verbundenes Werkzeug, gleichwie die Hand ein Werkzeug des Mannes ist. Wie dann aber der Mann in dem von der Hand geführten Stock noch ein von ihm losgelöstes Werkzeug hat, so sind die Sacramente **instrumenta separata** für Gott; **et ideo oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur.** Die Sacramente sind Mittel des Heiles, aber nicht als solche, welche die Gnade selbstständig in sich trügen, sondern nur als Werkzeuge der von Gott ausgehenden Mittheilung. So wenigstens Thomas, der sich damit gegen Hugo von St. Victor wandte [2]).

In Vorstehendem ist auch Zweck und Wirkung der Sacramente schon genügend angedeutet; doch sprachen besonders über letztere die Scholastiker sich noch eingehender aus [3]). Die Sacramente, die der Sünde wegen nöthig sind, sollen die Sündenschuld tilgen und den Menschen heiligen und in allem Guten fördern, indem sie ihm die gerechtmachende Gnade zuführen, dieß im Unterschiede von den alttestamentlichen Sacramenten [4]). In Bezug auf diesen effectus

[1]) Dazu vgl. Summa III qu. 62 art. 5: quum per Christi humanitatem et passionem non modo meritorie, sed etiam satisfactorie operatus fuerit Deus nostram a peccatis liberationem et sanctificationem, omnem suam efficaciam habere oportet novae legis sacramenta a passione Christi. — [2]) Ibid. qu. 62 art. 3: Hugo dicit, quod sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet.

[3]) Der Lombarde sagt einfach lib. IV dist. 1: triplici de causa sacramenta instituta sunt: propter humiliationem, eruditionem, exercitationem (vgl. dazu Thom. Summa III qu. 61 art. 1) und mit Berufung auf Augustin: dant salutem. — [4]) Thom. Summa III qu. 62 art. 5: manifestum est, quod a passione Christi, quae est causa humanae justificationis, convenienter derivatur virtus justificativa ad sacramenta novae legis, non autem ad sacramenta veteris legis. Et tamen per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quaedam illius fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet, quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem.

sacramentorum stellten sie eine Unterscheidung auf, oder richtiger, sie fügten seit der Blüthezeit der Scholastik eine Erweiterung hinzu, die mehr und mehr zur allgemeinen Anerkennung gelangte. Sie bemerkten nämlich, es gebe einen effectus principalis, und der bestehe eben in der gratia; daneben aber auch einen effectus secundarius in dem Charakter. Ueber die Gnade gingen sie wieder auseinander, indem die Einen die sacramentliche Gnade für etwas von der Gnade der Tugenden und Gaben wesentlich Verschiedenes erklärten [1]), während die Andern behaupteten, alle Gnade, die überhaupt dem Menschen mitgetheilt werde, sei ihrem Wesen nach eine und dieselbe. Vom Charakter aber, den sie als einen unvertilgbaren bezeichneten, mußten sie insgesammt beschränkend bemerken, daß er in Wirklichkeit nur durch drei Sacramente, nämlich Taufe, Firmung und Weihe, der Seele aufgeprägt werde. Und auch dann noch fiel ihnen schwer, klar zu machen, worin er eigentlich bestehe; sie kamen über Unbestimmtheiten nicht hinaus [2]).

Daß das Zustandekommen der sacramentlichen Wirkung nicht durch die persönliche Würdigkeit des Spendenden bedingt sei, hatte schon die alte Kirche gelehrt, und dabei blieb man auch jetzt. Aber in der Beantwortung der Frage, was denn auf Seiten des Empfangenden nöthig sei, vollzog sich nun eine Weiterbildung. Allgemein lehrte man, es müsse in dem Empfangenden die richtige Disposition vorhanden sein, dann theile das Sacrament in seinem Vollzuge die Gnade mit; es wirke ex opere operato in demjenigen, qui obicem non ponit. Aber worin besteht jene Disposition? Was ist mit diesem obex gemeint? Die Einen sagten, zur rechten Empfänglichkeit gehöre ein bonus motus interior und beschrieben

1) Z. B. Thomas Summa III qu. 62 art. 2: sicut virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quandam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. — 2) Wie soll man es anders nennen, wenn z. B. Thomas sagt Summ. III qu. 63 art. 2: quum charactere homines per sacramenta insigniantur ad ea peragenda, quae divini sunt cultus, necessarium est, illum esse quandam animae collatam spiritualem potestatem. Gabriel Biel sagt in der expositio canonis missae lect. 2: est character forma supernaturalis a Deo creata quae per nullam virtutem creatam corrumpi potest.

ihn wohl, wie schon Petrus Lombardus that [1]), als fides und poenitentia. Aber unter dieser fides ist dann wieder nur das Annehmen der kirchlichen Lehre, besonders auch der von den Sacramenten, zu verstehen, und das Vorhandensein solches bonus motus in dem Empfangenden ward geradezu als ein Verdienstliches betrachtet, wegen dessen ihm von Gott außer der sacramentlichen Gabe noch besondere Gnade zu Theil werde. Die Andern verlangten nicht eine positiv fromme Gesinnung, sondern nur das Fernsein einer unfrommen, eines motus malus. Nach ihnen bestand der obex, der nicht vorgeschoben sein dürfe, das zu beseitigende Hinderniß, in jeglicher Todsünde. Wo der Empfänger von solcher frei ist, da wirken die Sacramente durch blosen Vollzug das, was sie bedeuten und abbilden, sie theilen die Gnade mit. Diese Anschauung ward im sinkenden Mittelalter immer mehr die allgemeine. Und mit gleicher Allgemeinheit herrschte die schon vom Lombarden [2]) angedeutete Ueberzeugung, daß die Theilnahme an den Sacramenten Seitens der Christen ein gutes Werk, ein verdienstliches Thun sei. Die Sacramente waren, und hierin bestand der Hauptschade, ganz in den Dienst der Werkgerechtigkeit herabgezogen.

1) Taufe und Firmung. In der Lehre von der Taufe beharrte man im Ganzen bei dem, was schon in der alten Kirche sich als Gemeinglaube herausgestellt hatte [3]). Nur in Einem Punkte, aber allerdings einem wesentlichen, vollzog sich eine bedeutsame Aenderung, bedingt durch das, was die Scholastik über den Urstand und die Erbsünde aufgestellt hatte. Man theilte die Wirkung der Taufe in eine negative und eine positive und verstand unter der letzteren die Mittheilung oder Steigerung der rechtfertigenden Gnade. Als negative aber faßte man die Vergebung und Aufhebung aller vor der Taufe begangenen Sünde, d. h. nicht blos Aufhebung aller

---

1) Sentent. lib. IV dist. 4, mit Berufung auf Hieronymus und Augustin: his aliisque testimoniis aperte ostenditur, adultis sine fide et poenitentia vera in baptismo non conferri gratiam remissionis. — 2) Vgl. oben S. 140. Sentent. lib. IV dist. 1: propter humiliationem quidem, ut dum homo sensibilibus rebus, quae naturâ infra ipsum sunt, ex praecepto creatoris se reverendo subjicit, ex hac humilitate et obedientia Deo magis placeat et apud eum mereatur.

3) Vgl. dieses Werkes Bd. I S. 397 ff.

Sündenschuld, sondern, und darin bestand eben die Aenderung, auch Aufhebung der Sünde selbst. Die sinnliche Lust (concupiscentia), das unordentliche Sicherheben der niedern Seelenkräfte und des Leibes gegen den Geist bleibe zwar auch in dem Getauften noch, aber es werde vermindert und sei nicht mehr Sünde, so lange nicht von Neuem der Wille zustimme; es sei nur noch eine Schwäche, ein Zunder (fomes peccati), dem Menschen für die Zeit des Lebens gelassen, damit er diesem Reize widerstrebe und allezeit Gelegenheit habe, im Kampfe gegen die Sünde sich zu üben[1]; — eine Auffassung, die ganz von selbst sich ergeben mußte, nachdem man das Wesen der Erbsünde so verkehrt und sie im Grunde zu einer Naturschwäche gemacht hatte.

So ward auf der einen Seite der Taufe zu viel beigelegt. Auf der andern entzog man ihr wieder etwas, indem man die längst von ihr abgelöste Handlung der Handauflegung und der Salbung mit geweihtem Oele zu einem besondern Sacramente, der confirmatio, erhob. Der Lombarde faßte sich hierüber, vorzüglich über die Wirkung des Sacramentes, noch sehr kurz: virtus hujus sacramenti est donatio spiritus sancti ad robur, qui in baptismo datus est ad remissionem[2]. Im weitern Verlaufe aber suchte man genauere Bestimmungen zu geben. Die Taufe, das Sacrament der Wiedergeburt, führe in das neue geistliche Leben ein, dann aber handle es sich um das Wachsen und Reifen in diesem Leben und dazu verleihe die Firmung die entsprechende Gnade, die nöthigen Kräfte[3]. Die Taufe bringe die gratia prima, die Firmung füge

---

1) Lomb. Sentent. lib. II dist 25 K; IV dist. 4 F: fomes peccati amplius debilitatur; — in baptismo peccatum deletur. Ein bezeichnendes Bild für das Verhältniß des fomes, qui diminuitur non quantum ad ejus essentiam, sed quantum ad effectum, zu dem in Kraft der Gnade aufstrebenden Menschen braucht Scotus in sent. IV dist. 4 qu. 7: ponitur exemplum conveniens de lapillo alligato alis aquilae; quod si cresceret virtus motiva aquilae, licet non diminueretur gravitas lapilli, quod opposita sunt, nec in eodem, tamen gravitas lapilli diminuitur, quantum ad effectum; quanto enim major est virtus in ala, tanto lapillus minus impedit ascensum vel volatum.

2) Sent: lib. IV qu. 7. — 3) Thomas Summa III qu. 72 art. 1: vitam spiritualem homo accipit per baptismum, qui est spiritualis regeneratio; in confirmatione autem homo accipit quasi quandam perfectam aetatem

die gratia gratum faciens hinzu zur Mehrung und Befestigung der Rechtbeschaffenheit [1]). Und eben weil diese so eine besondere Wirkung habe, müsse sie auch als ein eigenes Sacrament angesehen werden [2]). Kurz, man entwerthete in durchaus willkürlicher Weise die Taufe, indem man unter ihren Wirkungen einseitig das Negative, die Beseitigung der Sündenschuld und Sünde, hervorhob, um so Raum für ein zweites Sacrament zu erhalten, welches nun fast als das wichtigere erschien und welches jedenfalls zur sonderlichen Verherrlichung der Hierarchie diente. Denn während die Taufe nicht nur jeder Priester, sondern im Nothfalle jeder Laie ertheilen konnte, ward das Spenden der Firmung als das Vorzüglichere dem Bischof allein vorbehalten [3]).

2) Die Eucharistie. Schon in dem Kampfe zwischen Berengar und Lanfrank [4]) hatte sich die entscheidende Autorität der römischen Kirche ganz offen auf die Seite des letzteren gestellt. Hiernach war es begreiflich, daß auch der Lombarde mit Verwerfung derer, die in dem göttlichen Geheimnisse dem Naturgesetze folgen wollen, und mit Rückblick auf eine Reihe älterer Zeugen einfach die Wandlungslehre aufstellte (IV, 10): ex his aliisque pluribus constat, verum corpus Christi et sanguinem in altari esse, immo

---

spiritualis vitae. Ibid. art. 11: confirmationis sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti baptismi, ita scilicet, quod per baptismum aedificatur homo in domum spiritualem et conscribitur quasi quaedam spiritualis epistola; sed per sacramentum confirmationis quasi domus aedificata dedicatur in templum spiritus sancti et quasi epistola conscripta signatur signo crucis.

1) Thomas Summa III qu. 72 art. 7: quum in hoc sacramento spiritus sanctus ad robur detur, manifestum est, gratiam gratum facientem in eo conferri. — Gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpae, sed etiam ad augmentum et firmitatem justitiae. Et sic confertur in hoc sacramento. — 2) Ibid. art. 1: ubi occurrit aliquis specialis effectus gratiae, ibi ordinatur speciale sacramentum. — 3) Lomb. Sent. l. IV dist. 7: hoc sacramentum ab aliis perfici non potest, nisi a summis sacerdotibus. Thom. Summa III qu. 72 art. 11 begründend: quum ultima cujusque operis consummatio ad supremum artificem pertineat, perspicuum est, confirmationis sacramentum, quod est quasi ultima baptismi consummatio, ab episcopis, qui summam in ecclesia potestatem obtinent, conferri debere.

4) Vgl. zum Beschluß oben S. 30.

integrum Christum ibi sub utraque specie, et substantiam panis in corpus vinique substantiam in sanguinem converti. Damit war auch der Schultheologie diese Lehre zur Bearbeitung in ihrer Weise übergeben. Dennoch erschien es als nöthig, da Seitens der Häretiker andauernder Widerspruch dagegen erhoben ward, noch einmal in feierlicher Weise es zu bekräftigen. Dieß geschah 1215 auf dem IV. Lateranconcil durch Innocenz III. in einem gegen die Albigenser gerichteten Decrete [1]).

Die Verwandlung stand unantastbar fest. Aber eben damit war den Theologen eine Reihe von schwierigen Aufgaben gestellt, deren Lösung ihnen viele Mühe machte. Petrus Lombardus hatte noch erklärt, daß er ihrer nicht Herr zu werden vermöge [2]). Um so eifriger machten sich die nachfolgenden Scholastiker ans Werk.

Es handelte sich vornehmlich um ein Vierfaches.

Die erste Frage war: welches ist das Verhältniß der irdischen Elemente zur himmlischen Gabe? Man lehrte, daß eine vollständige Verwandlung der einen Substanz in die andere stattfinde. Es werde nicht Christi Leib und Blut räumlich herabgesetzt; vielmehr in der Consecration werde durch göttliche Kraft in einer an die Schöpfung erinnernden Weise die Substanz des Brodes und Weines nicht etwa vernichtet, sondern so in die Substanz des Leibes und Blutes des Herrn gewandelt, daß man mit vollstem Rechte sagen könne, ex pane fit corpus Christi [3]). Also streng wörtlich: transsubstantiatio, ein wunderbarer und schlechthin einziger Vorgang, der auch in den andern Sacramenten nicht seinesgleichen hat [4]). Von den irdischen

---

1) Vgl. Denzinger, enchiridion symbolorum et definitionum n. 357: una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium, Jesus Christus: cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina.

2) Sent. l. IV dist. 11: si quaeritur, qualis sit illa conversio, an formalis, an substantialis vel alterius generis? definire non sufficio? — Si quaeris modum, quo id fieri possit, breviter respondeo: mysterium fidei credi salubriter potest, investigari salubriter non potest.

3) Thom. Summa III qu. 75 art. 8. — 4) Ibid. art. 4: quum verum Christi corpus non incipiat esse in sacramento per aliquam loci mutationem, necessarium est, ibi esse per panis et vini in ipsum corpus

Elementen bleibt nichts als die accidentia, und diese schweben so zu sagen in der Luft. Denn die Substanz, zu der sie bisher gehörten, ist nicht mehr vorhanden, und zu der neuen himmlischen Substanz, die an die Stelle jener getreten ist, können sie nicht gehören. Sie bleiben ohne ein Substrat, die haltlose Hülle des unsichtbar gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi. So hatte schon der Lombarde sich entschieden [1]; so sprach sich auch Thomas aus [2], der auch ebenso wie jener behauptete, daß das Brechen im Sacramente nicht dem Leibe und Blute Christi, sondern allein den Accidenzien widerfahre [3]. Diese Lehre blieb trotz hie und da selbst bei orthodoxen Theologen auftauchenden Widerspruchs die herrschende und man begnügte sich in Bezug auf die in ihr liegende Willkür mit den schon früher aufgestellten Gründen [4].

Das Zweite war, daß unter jeder der beiden Gestalten, der des Brodes und der des Weines, der ganze Christus seiner Gottheit und seiner Menschheit nach enthalten sei. Bereits Petrus Lombardus hatte in der vorher im Texte angeführten Stelle [5] dieß aus-

---

conversionem; quae conversio quum conversionibus naturalibus similis non sit, sed omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta, recte peculiari nomine transsubstantiatio dici potest. — Tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis.

[1]) Sent. IV dist. 12: si quaeritur de accidentibus, quae remanent, i. e. de speciebus et sapore et pondere, in quo subjecto fundentur: potius mihi videtur fatendum, existere sine subjecto, quam esse in subjecto. — Remanent illa accidentia per se subsistentia ad mysterii ritum, ad gustus fideique suffragium, quibus corpus Christi habens formam et naturam suam tegitur. — [2]) Summa III qu. 77 art. 1: remanent accidentia panis et vini in sacramento non in aliquo subjecto existentia, sed sola divina virtute sine subjecto existunt. — [3]) Ibid. art. 7: species sacramentales frangi possunt in sacramento secundum quantitatem dimensivam illarum, non autem frangitur Christi corpus, sed in quavis particula integrum manet. — [4]) Ibid. qu. 75 art. 5: voluit Christus corpus suum et sanguinem in eucharistia sub speciebus panis et vini fidelibus sumenda proponere, ut et fidei meritum augeretur et infidelibus irridendi tolleretur occasio omnisque abesset horror, quem ex humanarum carnium esu homines concipere solent.

[5]) Dazu noch IV, 11 F: sub utraque specie totus sumitur Christus, nec plus sub utraque, nec minus sub altera tantum sumitur.

gesprochen und die folgenden Scholastiker entwickelten die Lehre noch weiter und suchten sie sicher zu begründen. Am meisten that Thomas hierfür. Er lehrte: im Sacramente ist unter der Hülle jener Accidenzien der ganze Christus gegenwärtig, nicht nur sein Fleisch und sein Blut, sondern auch seine Seele und sein göttliches Wesen [1]). Das Erstere beruht auf der Kraft des Sacramentes. Die wirksamen Worte der sacramentlichen Form: hoc est corpus meum, hic est sanguis meus, schaffen jene Wandlung der Substanzen. Der Grund des Anderen aber ist die natürliche concomitantia. Denn wenn zwei Dinge oder Wesen wirklich mit einander verbunden sind, so muß das Eine auch da vorhanden sein, wo das Andere wirklich ist. So hat die Wandelung allerdings auf Seele und Gottheit keine Beziehung; aber da die Gottheit Christi sich des von ihr angenommenen Leibes nie entäußert, so ist sie nothwendiger Weise auch da, wo der Leib Christi ist. Als unzertrennliche Begleiterin des Leibes Christi muß sie auch im Sacramente gegenwärtig sein. Und dasselbe gilt von der Seele Christi. Eine Scheidung, wie sie bei seinem Tode sich vollzog, kann nicht mehr eintreten, denn der Auferstandene stirbt nicht mehr. Seine Seele ist immer wirklich mit dem Leibe vereint, muß also auch im Sacramente bei ihm sein. — Und weiter. Der ganze Christus ist auch unter jeder der beiden Gestalten gegenwärtig [2]). Verwandelt zwar wird nur Brod in Fleisch und Wein in Blut; aber das Andere folgt aus der concomitantia. In dem lebendigen Leibe Christi ist Fleisch und Blut nie getrennt. Daher muß auch das Blut sein, wo das Fleisch ist, und umgekehrt. Ja man hat noch weiter zu gehen und zu sagen, daß unter jedem Theile der Gestalten von Brod oder Wein, möge man z. B. die Hostie brechen oder unversehrt lassen, der ganze Christus vorhanden ist [3]).

---

1) Summa III qu. 76 art. 1: quum divinitas et anima Christi, licet ad ea non terminetur conversio panis et vini, corpori Christi realiter conjuncta sint, totum Christum in hoc sacramento esse fide catholica credendum est. — Secundum, quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter: uno modo quasi ex vi sacramenti; alio modo ex naturali concomitantia. — 2) Ibid. art. 2: licet sub specie panis corpus Christi et sub specie vini sanguis ex vi sacramenti tantum contineatur, sub utraque tamen specie ex reali concomitantia totum Christum contineri certissima fide tenendum est. — 3) Ibid. art. 3:

So Thomas, der mit classischer Kürze diese mit solcher Begründung zur Herrschaft gelangende Lehre in seinem großartigen Abendmahlsliede Lauda Sion Salvatorem ausgesprochen hat. Die betreffenden Verse lauten:

Dogma datur christianis,
Quod in carnem transit panis
Et vinum in sanguinem.
Quod non capis, quod non vides,
Animosa firmat vides,
Praeter rerum ordinem.

Sub diversis speciebus,
Signis tantum et non rebus,
Latent res eximiae.
Caro cibus, sanguis potus:
Manet tamen Christus totus
Sub utraque specie.

A sumente non concisus,
Non confractus, non divisus,
Integer accipitur.
Sumit unus, sumunt mille,
Quantum isti, tantum ille,
Nec sumptus consumitur.

Fracto demum sacramento
Ne vacilles, sed memento
Tantum esse sub fragmento,
Quantum toto tegitur:
Nulla rei fit scissura,
Signi tantum fit fractura,
Qua nec status nec statura
Signati minuitur.

---

quum corpus Christi sit in hoc sacramento eo modo, quo substantia est sub dimensionibus, manifestum est totum Christum sub qualibet parte specierum panis aut vini contineri, sive frangatur hostia sive integra remaneat.

Diese Lehre ließ sich begreiflicher Weise sehr gut verwenden zur Stütze der nun mehr und mehr sich verbreitenden[1]) Kelchentziehung. Nach ihr durfte ja Keiner mehr sich darüber beklagen, daß er durch das neue Verfahren der Kirche verkürzt und beeinträchtigt werde. Zur Vollständigkeit der Sacramentshandlung gehöre freilich der Genuß beider Gestalten, und daher sei dieser auch für den Priester nöthig. Der Empfangende aber erhalte Alles, was er wünschen könne, denn man müsse auch noch erwägen, daß ja der Priester als der Stellvertreter Aller das Blut Christi genieße[2]). Da sei es denn nur zu billigen, wenn man, um in einer so hochheiligen Sache alle Vorsicht zu beobachten, der großen Menge den Kelch vorenthalte.

In engstem Zusammenhange mit dem eben Besprochenen steht das Dritte, nämlich die Behauptung, daß solange die Gestalten des Brodes und Weines nach der Wandlung noch unzerstört dasein, auch Leib und Blut Christi, also auch der ganze Christus unter ihnen vorhanden sei[3]). Solche Gegenwart sei durchaus nicht an die Zeit des Sacramentsgenusses gebunden und darauf beschränkt. Für die Schule gab dieß Anlaß zu höchst abgeschmackten Fragen, die doch mit großem Eifer behandelt wurden. Man fragte z. B., ob ein Thier, ein Hund oder eine Maus, wenn sie eine Hostie ver-

---

1) Ibid. qu. 80 art. 12. Er sagt zwar: multarum ecclesiarum usus est, in quibus populo communicanti datur corpus Christi sumendum, non autem sanguis. Aber gleich darnach heißt es in der conclusio: quum ad sacerdotem pertineat consecrare et perficere hoc sacramentum, cujus perfectio in utroque consistit, nullo modo corpus Christi sine sanguine sumere debet: aliis vero propter irreverentiae periculum solum Christi corpus ecclesiae quaedam exhibere prudenter consueverunt. Und: quia crevit multitudo populi christiani, in qua continentur senes et juvenes et parvuli, quorum quidam non sunt tantae discretionis, ut cautelam debitam circa usum hujus sacramenti adhibeant, ideo provide in quibusdam ecclesiis observatur, ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur. — 2) Ibid.: sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit.

3) Thomas erklärt darüber III qu. 76 art. 6: dicendum, quod corpus Christi remanet in hoc sacramento non solum in crastino, sed etiam in futuro, quousque species sacramentales manent; qu. 80 art. 3: corpus Christi in sacramento semper permanet, donec species sacramentales corrumpantur. Zur Erläuterung dafür qu. 77 art. 5 und 8.

zehrten, den Leib Christi äßen? Einige, wie Petrus Lombardus und Bonaventura, verneinten dieß. Andere, unter ihnen selbst Thomas [1]), glaubten, es bejahen zu müssen, wenn sie nur hinzufügten, das sei kein sacramentliches Genießen. Weit wichtiger aber waren die Folgen für das praktische Leben. Da der ganze Christus, hieß es, im Sacramente anwesend sei, so müsse man ihn dort auch verehren; und da seine Gegenwart bei den geweihten Elementen andauere, so müsse die Verehrung auch dann eintreten, wenn solche etwa außerhalb der Sacramentsfeier z. B. zu einem Kranken getragen würden. Cistercienser waren es, welche diesen neuen Gebrauch aufbrachten und verbreiteten, und der aus diesem Orden kommende Papst Urban IV. führte 1264 ein eigenes für die Verehrung der Hostie bestimmtes Fest ein, das am fünften Tage nach der Oktave des Pfingstfestes zu begehende Frohnleichnamsfest. Nach des Papstes Erklärung war es dabei abgesehen auf Bekämpfung der Ketzer (ad confundendam specialiter haereticorum perfidiam et insaniam) und auf Befestigung des katholischen Glaubens (ad corroborationem et exaltationem catholicae fidei). Den größten Vortheil davon hatte der die Kirche vertretende Priesterstand, als welcher allein die Macht besitze, solches Wunder der Wandelung zu vollbringen.

Am meisten Schwierigkeiten, und dieß ist das Vierte, machte den Scholastikern die Frage nach dem Verhältnisse des Leibes Christi im Abendmahl zu dem verklärten Leibe des Herrn im Himmel [2]). Sie lehrten nicht, wie einst Paschasius, daß der Leib Christi jedesmal im Sacramente durch Neuschöpfung entstehe; vielmehr gingen sie davon aus, daß der im Himmel seiende Leib Christi durch die Consecration ein im Sacrament gegenwärtiger werde. Die Schwierigkeit lag nun darin, daß sie die vollkommene Gleichheit des Leibes

[1]) Ibid. qu. 80 art. 3: dicendum, quod etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illae manent, h. e. quamdiu substantia panis maneret; sicut etiam si projiceretur in lutum. Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis corporis Christi, qui voluit a peccatoribus crucifigi absque diminutione suae dignitatis, praesertim quum mus aut canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales.

[2]) Vgl. oben S. 21.

des Herrn im Himmel und im Sacramente betonten. Es sei ein und derselbe; daran dürfe nicht gerüttelt werden. Und sodann darin, daß sie Christi Leib im Himmel als einen räumlich ausgedehnten und nach Weise des natürlichen Leibes auf einen bestimmten Ort beschränkten faßten, während er im Abendmahle allenthalben ausgetheilt werde und in jedem Theile der Hostie ganz, d. h. also ohne räumliche Ausdehnung gegenwärtig sein sollte. Sie mühten sich sehr ab, der Schwierigkeiten Herr zu werden; besonders von Occam an boten sie allen Scharfsinn auf, das gestellte Problem zu lösen. Der allgemeine Gegensatz von Realismus und Nominalismus machte sich auch hier, z. B. besonders in der Frage nach dem Wesen der quantitas, wieder geltend. Man unterschied verschiedene Arten des Gegenwärtigseins. Allein zu einem irgend befriedigenden Ergebnisse gelangte man nicht [1]). Bei dem damaligen Stande der Christologie konnte man in Lösung dieser Aufgabe nicht wirklich vorwärts kommen.

An die Eucharistie schloß sich

das Meßopfer. Es ist gezeigt, daß die Lehre von diesem in allem Wesentlichen sich bereits zur Zeit Gregor's d. Gr. ausgebildet hatte [2]). Für die Scholastik lag hier also keine sonderliche Aufgabe mehr vor und wir sehen die bedeutendsten Lehrer derselben über diesen Punkt als einen keiner großen Arbeit bedürftigen kurz hinweggehen. Sie lehrten einfach, daß beim Sacramente der Eucharistie eine sich immer wiederholende Opferung Christi stattfinde [3]).

---

1) Vgl. hierüber besonders Gabriel Biel, sacri canonis missae expositio, und neuerdings den Artikel „Transsubstantiation" von Steitz in Herzog's Real-Encyklopädie XVI, 302—358.

2) Vgl. dieses Werkes Bd. I S. 586 ff. — 3) Petr. Lomb. Sent. IV dist. 12: breviter dici potest, illud quod offertur et consecratur a sacerdote, vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis. Et semel Christus mortuus in cruce est ibique immolatus est in semetipso, quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius, quod factum est semel. — Ex his colligitur esse sacrificium et dici, quod agitur in altari, et Christum semel oblatum et quotidie offerri, sed aliter tunc, aliter nunc. Et etiam quae sit virtus hujus sacramenti ostenditur: remissio, scilicet peccatorum venialium, et perfectio virtutis. Dieß letztere wird im Folgenden weiter ausgeführt. Dazu

Zwar sei es kein blutiges Opfer, aber doch ein wirkliches, nicht ein bloses Erinnerungszeichen an das einst am Kreuze Geschehene. Nachdem durch die Consecration der Leib Christi auf dem Altare gegenwärtig geworden, vollziehe sich dort dasselbe wie vorher am Kreuze; es sei das gleiche Opfer und der gleiche Darbringer, denn in dem opfernden Priester handle Christus selbst. So könne man nur von einer verschiedenen Art der Darbringung reden. — Die Wirkung des sacramentlichen Opfers, so lehrte man weiter, bestehe in der stets neuen Zuwendung der durch das Kreuzesopfer von Christo den Menschen erworbenen Segnungen, vor Allem in Vergebung der täglichen Sünden. Eben das stete Sich Erneuern des Sündigens mache auch eine unaufhörliche Wiederholung des Opfers nöthig. Aber man beschränkte die Wirkung hierauf nicht, besonders nicht im wirklichen Leben, sondern zählte zu ihr auch die Abwehr von allerlei Schäden und Gefahren, leiblichen wie geistigen, und die Zuwendung von allerlei Hülfen und Vortheilen. Ganz besonders betrachtete man das Meßopfer auch als wirksam zur Unterstützung der im Fegfeuer befindlichen Seelen, denen ihre Pein dadurch gelindert und verkürzt werde. — Als Opfer erhielt die Sacramentsfeier durchaus den Charakter einer Leistung, eines guten Werkes, welches in den Stillmessen auch vom Priester allein vollbracht werden durfte. Es konnte nicht fehlen, daß neben der schon besprochenen Kelchentziehung diese Opfertheorie Ansehen und Macht des geistlichen Standes ungemein erhöhten. Indem der Priester als der allein dazu Befähigte in der Messe Leib und Blut des Herrn gegenwärtig machte und dann für die Gemeinde opferte, und indem er allein das Sacrament in seiner Vollständigkeit für Alle genoß, feierte der geistliche Aristokratismus in der Kirche seinen höchsten Triumph. Am sichtbarsten trat dieß hervor bei den immer mehr in

---

Thom. Summa III qu. 83 art. 1: tum quia hujus sacramenti celebratio imago quaedam est passionis Christi, tum etiam quia per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis, convenienter dicitur Christi immolatio. — Sacerdos gerit imaginem Christi, in cujus persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum. Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia. Auch hier noch eine gewisse Unbestimmtheit des Ausdruckes.

Uebung kommenden Privatmessen. In ihnen erreichte die hier eingetretene Entartung ihren höchsten Gipfel.

Daß diese kirchliche Anschauung vom Sacramente des Abendmahls im ganzen Mittelalter unbestritten geherrscht habe, kann man nicht sagen. Die über sie in der ersten Zeit geführten Kämpfe sind schon erwähnt worden. Auch späterhin mögen bei manchem der Theologen der Schule die Zweifel, welche sie erwähnen, im Herzen selbst Wurzel geschlagen haben. Man meint dieß mitunter aus ihren Worten herauszufühlen. So war besonders die Lehre von der Verwandelung etwas, um das auch spätere Theologen wohl noch herumzukommen suchten. Aber im Allgemeinen unterdrückten sie solche Zweifel als ihre eigenen und fügten sich im Gehorsam der kirchlichen Autorität. Anders die Sekten. Bei ihnen ward der Widerspruch gegen diese Verkehrung des Sacraments und die damit im Zusammenhang stehende falsche Erhebung des Priesterthums immer lauter und es half nichts, daß, um die insania et perfidia der Ketzer zu dämpfen, die Kirche ihre Sacramentsfeier mit immer größerem äußern Pompe ausstattete. Sie ließen sich nicht zum Schweigen bringen. Aber ihr Widerspruch war vielfach ein nicht gesunder. Einige von ihnen gingen soweit, das Sacrament völlig zu verwerfen. Die meisten entleerten es doch zu sehr, indem sie es zu einer blosen Erinnerungsfeier herabsetzten und von sacramentlicher Gnadenmittheilung nichts wissen wollten.

Von dieser Seite her konnte die in die Irre gerathene Abendmahlslehre nicht wohl wieder in die rechte Richtung zurückgebracht werden.

3) Die Buße. Besonders tief prägte sich der Einfluß der semipelagianisch-hierarchischen Principien, welche die Kirche des Mittelalters beherrschten, in dem Sacrament der Buße aus. Und eben dieß war es dann auch, mittelst dessen der Irrthum in das Innerste des Volkslebens eindrang und es mehr und mehr vergiftete. Was die mittelalterliche Kirche als sacramentum poenitentiae aufstellte, war etwas ganz Anderes, als was man in der alten Zeit unter Buße (μετάνοια) verstand. Damals hatte man zwischen innerlicher und äußerlicher Buße unterschieden und den Gegenstand

der gemeindlichen Disciplin bildeten die offenkundigen Sünden, die in der Gemeinde Anstoß gegeben hatten. Bei heimlichen Vergehungen blieb es dem Betreffenden überlassen, ob er die äußere Kirchenbuße leisten wollte oder nicht. Im Abendlande hingegen, und hieran knüpfte die weitere falsche Entwicklung an, forderte man schon ziemlich früh für alle schwereren Sünden eine Bußleistung als satisfactio und medicina; ohne solche solle die Sünde nicht vergeben werden. Doch verlangte man im Allgemeinen kein öffentliches Bekenntniß mehr. Diese Forderung würde zu Viele ganz zurückschrecken. So ward wohl der Umfang der Bußzucht allmählig sehr erweitert; dagegen nahm der Ernst derselben sehr ab. Die ganze Einrichtung ward mehr und mehr ein Mittel, die Masse des Christenvolkes äußerlich in Ordnung und Gehorsam zu erhalten, aber zur wahren sittlichen Förderung des Einzelnen diente sie nicht. In den bischöflichen Sendgerichten, die zu Anfang des Mittelalters wenigstens in den germanischen Landschaften die kirchliche Disciplin handhabten, zeigte sich die Veräußerlichung aufs Deutlichste. Das dabei beobachtete Verfahren war das eines kirchenpolizeilichen Sittengerichtes. Die frühere Strenge in den auferlegten Bußleistungen beizubehalten, war dabei nicht mehr möglich. So stieg man denn in seinen Forderungen herab. Man verkürzte die Bußzeiten und ersetzte schwerere Bußwerke durch leichtere, ja begann auch diese in Geldeswerth umzuwandeln. Dem Christenvolke, welches in seinen von den Priestern ihm auferlegten Leistungen die Hauptsache zur Vergebung sah und sich dadurch für gedeckt hielt, ward das Sündigen bequem gemacht.

In der Praxis entstanden die Entartungen, die Schule aber hat sie dann gerechtfertigt und systematisirt. Für die mittelalterliche Theologie zerfiel die Buße als Sacrament in drei Theile, die contritio oder compunctio cordis, confessio oris und satisfactio operis. Nöthig aber sei dieß Sacrament allen getauften Christen, die nach der Taufe wieder in Todsünden gerathen seien und sich dadurch von Gott entfernt hätten. Für sie sei es, wie schon Hieronymus gesagt habe, die secunda tabula post naufragium. Nur durch die Sacramente vermöge der rückfällig gewordene Christ wieder in den Stand der justificatio zu gelangen. — Die contritio cordis ward vorangestellt und auch immer für nothwendig erklärt, aber die

Theologie beschäftigte sich am wenigsten mit ihr und für die Wirklichkeit des Lebens trat sie gar hinter den beiden andern Theilen an Bedeutung zurück. In ihr lag der eigentliche Ernst und der Werth des Ganzen; aber den schwächte man ab. Die contritio ward bestimmt als dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi [1], und man unterschied von ihr die attritio [2] als einen geringeren Grad, der für die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott noch nicht genüge, ein ähnliches Verhältniß, wie das von fides informis zur fides formata [3]. So lehrte man denn wohl, und besonders später ward dieß immer allgemeiner, daß wenn der Mensch mit der attritio sich von der Sünde abgewandt und Gott zugekehrt habe, dieser den noch vorhandenen Mangel durch die Gnade ergänze, die er im Sacrament der poenitentia ertheile. Damit werde die attritio zur contritio und diese sei nun etwas Verdienstliches [4]. — Die **confessio** ist zunächst vor Gott abzulegen, aber das allein genügt noch nicht. Für den Sünder ist auch die Beichte vor dem Priester und zwar dem sacerdos proprius, unter dessen Jurisdiktion er steht, durchaus nothwendig. Denn Christus hat die Vertheilung seiner Gnaden eben dem Priester anvertraut [5], und daher ist es für das Sacrament unzureichend, wenn man nur irgend einem Laien beichtet. Der Priester aber, der hier die Stelle eines erforschenden Richters einnimmt, kann nicht vergeben und kann nicht büßen lassen, was er nicht erkannt hat [6]. Daher ist der Sünder gehalten, ihm alle

1) Thomas, Summa Supplem qu. 1 art. 1. — 2) Ibid. qu. 1 art. 2: attritio dicit accessum ad perfectam contritionem. Unde in corporalibus dicuntur attrita, quae aliquo modo diminuta sunt, sed non adhuc perfecte sunt comminuta; sed contrita dicuntur, quando omnes partes tritae sunt simul per divisionem ad minima. Et ideo significat attritio in spiritualibus quandam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfeetam. — 3) Ibid. art. 3: differt contritio ab attritione sicut formatum ab informi. — 4) Ibid. art. 2: contritio est actus quidam meritorius; vgl. qu. 4 art. 3. — 5) Ibid. qu. 7 art. 1: quum solus sacerdos ministerium habeat super Christi corpus, illi soli facienda est sacramentalis confessio. — 6) Ibid. qu. 6 art. 1: quum non possit poenitentiae sacramentum alicui in remedium adhiberi, nisi peccatum cognoscatur, eo quod incognitum curari non possit: sacramentalis confessio de necessitate salutis ejus est, qui in peccatum actuale mortale cecidit.

Todsünden, denn nur um diese handelt es sich im Sacramente, und zwar alle diese Sünden mit ihren nähern Umständen, die für die Beurtheilung maßgebend sein können, zu bekennen. Erst wenn diese Beichte, die wieder als ein verdienstliches Thun bezeichnet wird [1]), abgelegt ist, folgt die richterliche Freisprechung. Durch diesen Beichtzwang, den das vierte Lateranconcil näher dahin bestimmte, daß jeder erwachsene Christ gehalten sein solle, mindestens einmal im Jahre seinem ihm vorgesetzten Priester zu beichten, gewann die Geistlichkeit eine ganz ungemessene Macht über das Christenvolk. Alles ward vor ihrem Auge aufgedeckt, auf Alles konnte sie in Folge davon Einfluß gewinnen; die Gewissen aber wurden verwirrt. Denn von allem Schlimmeren, von schnöden Mißbräuchen ganz abgesehen, die einfache Handhabung des von der Kirche Befohlenen bestärkte die Christen in dem Wahne, daß auch dieß ihr Thun etwas Sonderliches vor Gott sei. — Am Uebelsten stand es mit dem dritten Theile, der **satisfactio operis**. Es war feste Lehre, daß die in der Absolution ausgesprochene Vergebung der Sünde zwar von der ewigen Schuld befreie, nicht aber auch von den zeitlichen Strafen [2]). In der Todsünde finde sich nämlich ein Doppeltes: Abwendung von Gott, dem höchsten Gute, und eine ungehörige Hinwendung zu einem geringeren, vergänglichen Gute. Jenes Sichabkehren ziehe ewige Strafe nach sich, dieß Sichzuwenden eine andere Strafe. Es sei nur gerecht, daß, wer seinem Willen zuviel nachgegeben habe, nun auch gegen seinen Willen etwas leiden müsse. Durch die Gnadenmittheilung werde die Abkehr der Seele von Gott beseitigt und die Schuld vergeben, die ewige Strafe aufgehoben. Aber die zeitliche Strafe sei vom Menschen abzubüßen, auch schon wegen der noch bleibenden reliquiae peccati: dicitur culpa mortalis remitti, quod per gratiam tollitur aversio mentis a Deo simul cum reatu poenae aeternae; remanet tamen illud, quod est materiale, scilicet inordinata conversio ad bonum creatum, pro qua debetur reatus poenae temporalis. Denkbar sei es, daß contritio und confessio einen solchen Grad der Vollkommenheit erreichten, daß Gott um deswillen von allen Strafen befreie [3]); aber

---

1) Ibid. qu. 7 art. 2 mit Berufung auf den Lombarden: confessio est meritoria. — 2) Vgl. hierüber besonders Thomas Summa III qu. 86 art. 4. 5. — 3) Ibid. Supplem. qu. 5 art. 2.

wer könne dieß von sich wissen? wer dürfe darauf vertrauen? Sicherer sei es jedenfalls, des von Gott geordneten Mittels sich zu bedienen und sich denjenigen Strafen zu unterziehen, welche der Priester mit Rücksicht auf die ihm gebeichteten Sünden auferlege. Erst, wenn man alle diese opera satisfactoria [1]), die vornehmlich in Gebeten, Fasten und Almosen bestanden, vollbracht habe, sei man fähig, ins ewige Leben einzugehen. Wer vorher sterbe, müsse die härteren Leiden des ignis purgatorius durchmachen [2]). Das Volk wandte sich begreiflicher Weise dem naheliegenden Wahne zu, daß es durch solche Leistungen, die einerseits den Strafcharakter tragen sollten, andererseits aber auch wieder als gute Werke bezeichnet wurden, selbst seine Sünden gut mache und somit deswegen Vergebung derselben erwarten könne. Die so willkürlich erfundene Lehre wirkte in hohem Maße verführend und sittlich verderbend. Und an diesem Punkte setzte nun die größte Ausartung, das Ablaßunwesen, ein.

Schon lange war es üblich geworden, daß man auferlegte Leistungen mit andern bequemeren vertauschte, ja man war so weit gegangen, für Leistungen auch zu einem frommen Zwecke gespendete Geldgaben als satisfactio anzunehmen. So gewährte man den Gläubigen einen Nachlaß oder Ablaß (indulgentiae). Und diesen dehnten die Päpste auch wohl auf die im Fegfeuer befindlichen Seelen aus, nur mit der Bemerkung, daß hier die kirchliche Gewalt nicht mit richterlichem Spruche (per modum judiciariae absolutionis) erlassen könne, sondern nur fürbittweise (per modum suffragii). Bedingung war, daß Anverwandte oder andere im Leben Stehende die dafür nöthigen Leistungen übernahmen. In großartigem Maßstabe kam solches zur Anwendung, als die Päpste anfingen, für die

1) Warum sie so genannt werden können, vgl. bei Thomas Supplem qu. 13. — 2) Der Lombarde bemerkt IV dist. 20 in Bezug auf die, qui in fine poenitent und qui hic poenitentiam non complent: si tanta fuerit cordis contritio et delicti exprobratio, ut sufficiat ad puniendum peccatum, liberi ab aliis poenis transeunt ad vitam, etsi inexpleta fuerit poenitentia, quia perfecte poenituerunt et ingemuerunt corde. Qui vero non ad eo conteruntur corde et ingemiscunt pro peccato, si ante expletionem poenitentiae discesserint, ignem purgatorium sentient et gravius punientur, quam si hic implessent poenitentiam. Dazu Thomas in sentent. IV dist. 21 qu. 1.

Theilnahme an den Kreuzzügen oder den Kriegen gegen die Ketzer oder für Wallfahrten nach Rom in den sogenannten Jubiläumsjahren vollsten Erlaß aller Sündenstrafen (plenissimam omnium veniam peccatorum) und zwar auch diesen für die im Fegfeuer Gepeinigten zu bewilligen. Das Unwesen stand in vollster Blüthe. Und die Scholastik ließ es nun auch hier nicht an sich fehlen, als es galt, den schnöden Mißbrauch zu rechtfertigen. Schon Alexander von Hales schien die rechte Begründung des Ablasses gefunden zu haben, als er erklärte, derselbe werde aus dem durch die überschüssigen Verdienste Christi und seiner Heiligen gesammelten Kirchenschatze gespendet (indulgentiae et relaxationes fiunt de supererogationibus membrorum Christi et maxime supererogationibus meritorum Christi, quae sunt thesaurus spiritualis ecclesiae). Das Abschließende aber vollbrachte wieder Thomas, der sich besonders bemühte, die Wirkung des Ablasses auf die im Fegfeuer Befindlichen zu beweisen. Es gibt Viele, lehrte er[1]), die an Strafwerken mehr geleistet haben als sie für sich brauchten; Andere haben an unverschuldeten Leiden mehr ertragen, als zu ihrer eignen Reinigung nöthig war. Schon die Menge dieser Verdienste ist so groß, daß sie die Strafschulden der jeweilig Lebenden übersteigt. Dazu kommt noch die Unendlichkeit des Verdienstes Christi, dessen Fülle durch die Spendung der sacramentlichen Gnaden nie ausgeschöpft wird. Solches Verdienst nun kann nicht unvergolten, nicht

---

[1]) Summa III Supplem. qu. 25 art. 1: ratio quare valere possint (indulgentiae), est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum: et multi etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari, si eis deberetur: quorum meritorum tanta est copia, quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt: et praecipue propter meritum Christi, quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam sacramentorum. Dictum est autem, quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto, qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt, alias absque omni indulgentia consequeretur remissionem, sed communiter pro tota ecclesia. Et sic praedicta merita sunt communia totius ecclesiae. Ea autem, quae sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium ejus, qui multitudini praeest.

unverwendet bleiben und es ist ja möglich, daß Einer für Andere Genugthuung leisten kann. Da die Heiligen aber bei ihrem Mehrleisten nicht an einen bestimmten Einzelnen dachten, dem ihr Ueberschuß zu Gute kommen sollte, so gehört dieser der Kirche, dem mystischen Leibe Christi, welches Leibes Glieder auch sie waren. Und aus demselben Grunde gehören der Kirche auch die Verdienste Christi, des Hauptes seines Leibes. So hat sich ein unendlicher Schatz gesammelt, welcher der Gesammtheit der Christen gehört und aus welchem dem Einzelnen nach Bedürfniß von demjenigen ausgetheilt wird, der an der Spitze der Gesammtheit steht, vom Papste [1]). Durch eine solche Begründung schienen alle berechtigten Zweifel zurückgewiesen zu sein und ihre vornehmste Bedeutung erlangte diese Theorie dadurch, daß sie die Vollgewalt zur Ablaßertheilung allein dem Papste überwies und den Bischöfen nur soviel zugestand, als der Papst ihnen anvertraut habe. Die Ablaßlehre des Thomas leistete dem Selbstrechtfertigungsbestreben der großen Masse wie den Herrschaftsgelüsten und der Geldgier der römischen Päpste in gleicher Weise mächtigen Vorschub. Es ist nicht zu verwundern, daß sie 1349 vom Papste Clemens VI. in ihren Grundzügen ausdrücklich und feierlich bestätigt und somit zur Kirchenlehre erhoben ward.

In der Schmach des Ablaßwesens erreichte die Verirrung der mittelalterlichen Kirche und ihrer Theologie in der Lehre von der Heilsaneignung den Höhepunkt.

4) In Bezug auf die Priesterweihe, die Ehe und die letzte Oelung, die ja auch als Sacramente gerechnet wurden, hat die Scholastik nichts Wesentliches hinzugefügt. Die sie betreffenden Irrthümer waren längst in der Kirche vorhanden. Es handelte sich hier für die mittelalterliche Theologie nicht um Weiterbildung, sondern nur hie und da um schärfere und genauere Bestimmungen.

---

[1]) Ibid. qu. 26 art. 3: Solus Papa ob plenitudinem pontificalis potestatis, quam habet, plenarias indulgentias pro libito suae voluntatis legitima tamen existente causa facere potest: caeteri autem episcopi, quantum sibi a Papa taxatum fuerit. Dazu in sentent. IV dist. 20 qu. 1 art. 4—5.

V. Die Lehre von der Kirche.

Bereits in den ersten Jahrhunderten war man von dem biblischen Kirchenbegriffe wesentlich abgewichen, indem man den anstaltlichen Charakter als das Maßgebende in den Vordergrund rückte, und es dagegen zurücktreten ließ, daß sie zuerst Gemeinde der an Christum Glaubenden ist; indem man ferner den Klerus als einen besondern höheren Stand über die Gemeinde erhob; und indem man endlich den Episkopat als einen von Gott gestifteten hinstellte, welchem die Regierung der Kirche anbefohlen sei, in welchem die Einheit derselben dargestellt und erhalten werde [1]). Die Verfassung war eine durchaus hierarchische geworden und diese Entwicklung strebte naturgemäß weiter zur Ausbildung eines Primates, dessen Sitz nach der Lage der Dinge kein anderer als Rom sein konnte. Der Zustand der während der nächsten Jahrhunderte in die Kirche eintretenden Völker und die in der ganzen Christenheit zunehmende Gesetzlichkeit förderten diese Entwicklung in hohem Maße, denn nach beiden Richtungen war eine zügelnde und anordnende Autorität nöthig und die suchte und fand man im Priesterstande, im Episkopate, in Rom. Die Macht der Hierarchie in allen ihren Stufen bis zum römischen Bischofe hinauf wuchs durch das, was man in der Wirklichkeit des Lebens von ihr verlangte, was sie zu leisten suchte und was sie in Folge dessen immer mehr als ihr Recht beanspruchte. Und eben diese Fortbewegung war die entscheidende. Wohl blieben in der Theorie die Meisten derer, die sich über den Begriff der Kirche äußerten, zunächst etwa bei dem stehen, was einst Cyprian gelehrt hatte [2]); sie faßten die Kirche als die Gesammtheit der Gläubigen, d. h. hier, der den christlichen Glauben Bekennenden und unter dem Gesammtepiskopat Geeinigten, in der auch die Laienschaft neben dem Klerus ihr Recht und ihre Geltung habe. Aber in der Wirklichkeit war es doch mit diesem Rechte, mit dieser Geltung übel genug bestellt. Der Klerus stand da als der eigentliche Kern der Gemeinde, durch den diese überall erst etwas werde, durch dessen

---

[1]) Vgl. dieses Werkes Bd. I S. 559 ff. — [2]) Vgl. die sehr fleißige Zusammenstellung von J. Langen, das Vaticanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältniß zum neuen Testament und der exegetischen Ueberlieferung. Thl. II.

Vermittlung allein ihr alles Gute zufließe und dem sie daher auch schlechthin zur Unterordnung und zum Gehorsam verpflichtet sei. Und wie nun der Unterschied zwischen Laienstand und Priesterthum schärfer ward als in der alten Zeit, so auch innerhalb des Klerus der Unterschied zwischen Priester und Bischof, zwischen den Bischöfen und dem römischen Papste. Was das letzte Verhältniß betrifft, so herrschte zwar noch in den weitesten Kreisen die alte Anschauung, daß alle Bischöfe als Nachfolger der Apostel in allem Wesentlichen gleichen Rechtes und gleicher Stellung seien und daß dem römischen Bischofe als dem Nachfolger Petri, in welchem die Einheit des Gesammtepiskopates zur persönlichen Darstellung gelange, nur ein Ehrenvorrang zukomme. Aber neben dieser Theorie rang sich seit Anfang des Mittelalters eine andere von Rom aus sehr unterstützte empor, welche das Verhältniß ganz umkehrte und den Papst zum ersten und alleinigen Inhaber aller Macht und alles Rechtes erhob. Und sie gewann von Jahrhundert zu Jahrhundert an Boden.

Bei allen Christen, soweit sie nicht in den Sekten vom Ganzen sich losgelöst hatten, galt als anerkannt, daß die Priesterschaft von Gott als Heilsvermittlerin für die Gemeinde bestellt sei. Die Priester wurden als die eigentlichen Spender der sacramentlichen Gnaden angesehen; ohne sie sei eine Versöhnung mit Gott nicht möglich. Sie saßen in der Beichte an Christi Statt zu Gericht, sie erließen und behielten die Sünden als die ausschließlichen Träger der Schlüsselgewalt, sie legten die Büßungen auf, die Bedingung der vollen Rückkehr zur Gemeinschaft mit Gott. Sie allein waren fähig, das Meßopfer darzubringen, wodurch der Segen des Kreuzesopfers tagtäglich der Gemeinde zugewendet und ihr für die leichteren Sünden Vergebung erwirkt werden sollte. Die Gemeinde war für die Befriedigung ihres Heilsbedürfnisses ganz von der Priesterschaft abhängig gemacht, sie war aus ihrer unmittelbaren Stellung zu Christo, ihrem Heilande, herausgedrängt, ihrer Freiheit beraubt, sie war geknechtet.

Ebenso war es allgemein anerkannt, daß allein der Priesterstand und in ihm wieder vornehmlich das Bisthum als Inhaber des den Aposteln verliehenen Geistes Interpret der Offenbarung und des göttlichen Heilswillens sei. Der Episkopat galt als der sichere Bewahrer der reinen kirchlichen Ueberlieferung, und

da man der Kirche Irrthumslosigkeit beilegte, so mußte es dazu kommen, daß man allmählig diese auch dem Gesammtepiskopat als dem Vertreter der Kirche zuschrieb [1]). Die Ueberlieferung aber, erklärte man, als welche von dem der Kirche innewohnenden heiligen Geiste stamme, habe gleiche Autorität wie die heilige Schrift. Das durch sie Festgesetzte, von ihr Abzuleitende sei auch als Ausdruck des göttlichen Willens zu fassen. So sahen die Christen wieder für die Erkenntniß der christlichen Wahrheit, die ihr Leben bestimmen solle, sich an die Hierarchie gewiesen. Bei ihr sollten sie erfahren, was die Kirche glaube und lehre und gebiete. Die Hierarchie war Herrin auch über den Glauben der Gemeinde. Was man an Rechten und an Autorität der Kirche beilegte, das ward auf die Hierarchie bezogen. Sie galt für die Kirche [2]).

Ueber das Bisherige stimmte man so ziemlich überein, aber über ein Weiteres erhob sich Streit. Es ist bekannt, daß das Papstthum, welches Alle als zum Bestande der Kirche nothwendig ansahen, gerade seit Beginn des Mittelalters mit Erfolg über die ihm allgemein zuerkannte Stellung hinausstrebte. Dieß Streben bethätigte sich in den kirchenpolitischen und Verfassungs-Kämpfen und das Erreichte und zu Erreichende kam zum Ausdrucke in den päpstlichen Erlassen und den hierdurch sehr beeinflußten kirchlichen Rechtsbüchern [3]). Die Theologie blieb davon zunächst noch unberührt. Der Lombarde handelte in seinem für die Scholastik grundlegenden

---

1) Langen a. a. O. II S. 116 bezeugt besonders nachdrücklich diese Allmähligkeit. Er sagt: „es ist uns bei der Lektüre der mittelalterlichen Literatur bis zum 13. Jahrh. keine einzige Stelle aufgestoßen, an welcher die Worte Matth. 28, 20 bestimmt und ausschließlich auf den Episkopat bezogen würden". Dagegen ebend. III, 93: „bezüglich der folgenden Jahrhunderte läßt sich dasselbe nicht behaupten". — 2) Langen a. a. O. III, 87: „Was in alter Zeit völlig unerhört war, daß man unter Kirche die Hierarchie verstand, finden wir im spätern Mittelalter nicht selten". Der Erste unter den Schriftstellern, der dieß that, war wieder Thomas, a. a. O. III, 98. Sollte der es aber wohl so ohne Weiteres gekonnt haben, wenn nicht die Sache in der Wirklichkeit des Lebens längst wäre vorhanden gewesen?

3) So auch Langen a. a. O. III, 4: „Die Lehre von der Kirche, wie sie fortan ausgebildet wurde, wurzelte nicht in der heil. Schrift, nicht in den Vätern und alten Concilien; sie war aus der Macht der Thatsachen hervorgewachsen, gestützt durch Fälschungen, vertheidigt vorzugsweise durch Canonisten mit juristischen und durch Scholastiker mit speculativen Gründen".

Werk vom Papstthume nicht. Aber gerade in der Blüthezeit der Scholastik ward dieß anders. Die herrschende Theologie nahm Sätze auf, in welchen über die päpstliche Gewalt ganz im curialistischen Sinne geredet ward, und von da an hat gerade die Scholastik sehr wesentlich dazu beigetragen, die Lehre von der päpstlichen Allgewalt in immer weiteren Kreisen zu befestigen. Es war Thomas von Aquin, mit dem diese Wendung eintrat, und er selbst vollzog sie, ohne nur anzudeuten, daß er damit etwas Neues, erst zu Beweisendes ausspreche, verführt durch gefälschte Urkunden aus älterer Zeit, die man ihm, dem des Griechischen Unkundigen, als ächte darbot [1]). Verführt half er dazu, den Irrthum zu stärken und zu befestigen, und daß er dieß that, hat ihm in besonderem Maße die Anerkennung der Päpste und damit auch der spätern römischen Kirche erworben.

Thomas lehrte: der Papst ist der von Gott bestellte Statthalter Christi, das Haupt der Gesammtkirche (summus pontifex est caput totius ecclesiae) [2]). Er hat die Fülle der geistlichen Gewalt (plenitudo potestatis super res ecclesiasticas) und die Sorge für die ganze Kirche (Papa habet curam universalis ecclesiae) [3]); er ist der Bischof der Kirche und hat in der Kirche dieselbe Stellung, wie der König in seinem Reiche; die übrigen Bischöfe sind nur die von ihm berufenen Theilnehmer an seiner Sorge, sind seine Gehülfen [4]). Die Regelung aller allgemeinen Angelegenheiten der Kirche steht ihm zu, so z. B. die Berufung eines allgemeinen Concils, ja auch die Aufstellung eines neuen Glaubensbekenntnisses. Er ist der irrthumslose Bewahrer des Glaubens, der auch bei Zweifeln die untrügliche Entscheidung gibt und so die Einheit des Glaubens in der

---

1) Vgl. hierüber aus neuester Zeit Langen a. a. O. III, 99 ff. Er macht darauf aufmerksam, daß bei Thomas auch die aristotelische Lehre, die Monarchie sei die verhältnißmäßig beste Regierungsform, von Einfluß war.

2) Summa II, 2 qu. 1 art. 10. Contra errores Graecorum fol. 8b. — 3) Ibid. II, 2 qu. 89 art. 9. — 4) In Sentent. IV dist. 20 qu. 1 art. 4 solutio 3: Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis quasi rex in regno, sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis quasi judices singulis civitatibus praepositi. — Ibid. II dist. 44 qu. 2 in fine: ab ipso Papa gradus dignitatum diversi in ecclesia et disponuntur et ordinantur, unde ejus potestas est quoddam ecclesiae fundamentum, ut patet Matth. 16.

Kirche schirmt. Denn auch ihm gilt es, was der Herr Luc. 22, 32 zum Petrus gesagt hat [1]). Der Papst ist der Herrscher in der Kirche, dem darum Alle zu gehorchen und sich zu fügen haben. Wer von dem durch die kirchliche, also in höchster Instanz durch seine Autorität [2]) ausgesprochenen Glauben abweicht, ist ein Ketzer und muß bestraft werden. Selbst Fürsten, wenn sie abfallen, hat er deshalb durch Absetzung zu züchtigen und die Unterthanen ihres Eides zu entbinden [3]). Ja auch im Weltlichen steht er über ihnen als Statthalter Christi und Beherrscher des höheren geistlichen Reiches [4]).

Dieß trug Thomas als etwas Selbstverständliches, von jeher in der Kirche Geglaubtes vor, und eben dadurch schuf er ihm mehr Glauben. Am meisten aber thaten auch ferner die Päpste selbst für diese Theorie. Nach ihr handelten sie, wo sie irgend die Macht dazu hatten; sie sprach aus allen ihren Erlassen. Am schroffsten geschah dieß bekanntlich in jener berüchtigten Bulle **Unam sanctam**, die Bonifacius VIII. im J. 1302 erließ. Sie faßte die von den frühern Vertretern des Curialsystemes, besonders auch die von Thomas aufgestellten Sätze scharf zusammen. Die christliche Kirche,

---

1) Summa II, 2 qu. 1 art. 10: ad illius autoritatem pertinet editio novi symboli, ad cujus autoritatem pertinet finaliter determinare ea, quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad autoritatem summi pontificis, ad quem majores et difficiliores ecclesiae quaestiones referuntur. — Unde et Dominus Luc. 22, 32 Petro dicit, quem summum pontificem constituit: ego pro te rogavi Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius ecclesiae, secundum illud 1 Cor. 1, 10: id ipsum dicatis omnes et non sint in vobis schismata. Quod servari non potest, nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum, qui toti ecclesiae praeest, ut sic ejus sententia a tota ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam autoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia, quae pertinent ad totam ecclesiam, ut congregare synodum generalem et alia hujusmodi. Dazu Quodlib. IX art. 16 zur Begründung der Infallibilität. Und Contra errores Graecorum am Schlusse des Werkes fol. 9a: ostenditur, quod subesse romano pontifici sit de necessitate salutis. — 2) Ibid. II, 2 qu. 11 art. 2: autoritas ecclesiae universalis principaliter residet in summo pontifice. — 3) Ibid. II, 2 qu. 12 art. 2. — 4) Ibid. II, 2 qu. 67 art. 1; cf. qu. 64 art. 4. — In Sent. II dist. 44 qu. 2: Papa utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis.

lehrte sie, ist eine einige, und wie sie nur Ein Leib ist, so hat sie auch nur Ein Haupt, nämlich Christum und seinen Statthalter, d. i. Petrum und dessen Nachfolger. Alle, die zur Heerde Christi gehören, sind auch diesem Einen Hirten unterworfen. Die Kirche hat wie Christus zwei Schwerter, das geistliche und das weltliche; jenes führt sie selbst, dieß ist zu ihrem Besten auf ihren Wink von den Weltlichen zu führen. Auch ist dieses nach göttlicher Stiftung jenem untergeordnet. Die weltliche Gewalt muß sich von der geistlichen als einer göttlichen Autorität anweisen, ja richten lassen. Wer dieser Widerstand leistet, der widersteht Gott selbst. Wer sich dem römischen Papste nicht unterwirft, der kann nicht selig werden [1]).

Bis zu so frevelhaften Sätzen verstieg sich diejenige Richtung, welche die Alleinherrschaft des Papstes erstrebte. Sie war noch nicht zum Siege hindurchgedrungen. Es gab noch immer Viele, die sie bekämpften. Besonders diejenigen, die selbst noch im Besitze einer Macht waren, wollten nichts von ihr wissen. Aber bei der großen Masse des Volkes fand diese Lehre doch immer mehr Eingang. Es sprach für sie die Folgerichtigkeit, denn die herrschenden, auch von den Gegnern getheilten, Anschauungen über die Kirche und den Priesterstand drängten auf sie hin. Sie ward getragen von dem Autoritätsbedürfniß des seiner christlichen Freiheit beraubten, zur Werkgerechtigkeit verleiteten Christenvolkes.

In der Lehre von der Heilsaneignung und der von der Kirche zeigte sich in der mittelalterlichen Kirche eine nicht unbedeutende Weiterbildung; aber dieß war kein gesunder Fortschritt; es war eine Verirrung, eine Verbildung, die der Kirche zum großen Schaden gereichte und das Heil der einzelnen Christen gefährdete. So war, ehe man weiter kommen konnte, vor Allem eine Umkehr nöthig, — Umkehr von den Wegen des Irrthums und Rückkehr zu der reinen Quelle christlicher Lehre, um dann mit von dort geschöpften neuen Lebenskräften zu tieferer Erkenntniß des Heiles fortzuschreiten. Dieß geschah in der Reformation.]

---

1) Si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spiritali; sed si deviat spiritalis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit judicari. — Porro subesse romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.

Dritte Hauptperiode.

Die deutsche Reformation bis zur Concordienformel.

1517—1580.

Die deutsche Reformation.

Die Nothwendigkeit einer Reformation lag in dem tiefen Verfall des christlichen Glaubens und Lebens am Ende des Mittelalters wie wir ihn dargelegt haben. Zwar hatte der altkirchliche Lehrbegriff seine Geltung nicht verloren, **in thesi** galten selbst die Augustinischen Bestimmungen über Sünde und Gnade noch immer als kirchliche Dogmen, aber unter den Einflüssen des Hierarchismus und Semipelagianismus war ihr wahrer Sinn theils verkannt und entstellt, theils geradezu in's Gegentheil verkehrt worden. Vornehmlich war (auf die Lehre hin angesehen) das Verderben in diejenigen Seiten der christlichen Wahrheit eingedrungen, die zuvor noch nicht symbolisch fixirt worden waren, in die Lehre von der Aneignung des Heils, von der Rechtfertigung, vom Glauben, von der Heiligung, von der Wirkungsweise der Sakramente. Die ganze evangelische Heilsordnung war gründlich depravirt, die Bedeutung der alleinigen Mittlerschaft Christi dem Volke fast ganz aus den Augen gerückt, der Zugang zur freien Gnade Gottes auf der einen Seite durch die lange Reihe zahlloser kirchlich sanctionirter Mittler und Fürsprecher (Maria und die Heiligen), die man dazwischen gestellt hatte, andererseits durch die scholastischen Doctrinen von dem **meritum**, den Satisfactionen, dem Ablaß u. s. w. verdunkelt und verbaut, durch die Stellung, die sich die Geistlichkeit als Vertreterin der Kirche angemaßt hatte, geradezu verschlossen. Denn diese hatte sich selbst, wie wir sahen, zur Herrin über den Glauben der Gemeinde und zur legitimen Heilsvermittlerin an Christi Statt erhoben, die Zugehörigkeit zu Christus an den Anschluß an ihre sichtbare

Institution, an den Gehorsam gegen ihre Autorität und an die von ihr vorgeschriebenen Leistungen gebunden. Das Christenthum war zu einer nova lex, die Kirche zu einer gesetzlichen Heilsanstalt entartet. Veräußerlicht, verstaatlicht, war sie aus einem Reich des Geistes zu einem Reiche von dieser Welt geworden. In der Praxis aber hatte das Verderben vornehmlich unter dem Klerus eine Höhe, die Unbekanntschaft mit der heil. Schrift ein Maß erreicht, welches edlere, christliche Gemüther empören mußte — denn auch an solchen fehlte es, wie in keiner Zeit, so auch am Ausgang des Mittelalters nicht; wovon hernach. — So können wir denn sagen: das alte Fundament der Kirche war geblieben, aber durch den neuen Ueberbau bis zur Unkenntlichkeit entstellt.

Deshalb hatte sich denn auch das Bedürfniß nach einer Reformation seit Jahrhunderten geregt. Alle besseren Glieder der Kirche hatten es empfunden und ausgesprochen, Universitäten, namentlich die Pariser, hatten sie gefordert, die großen Kirchenversammlungen zu Pisa, Costnitz und Basel hatten den Versuch gemacht, „eine Besserung an Haupt und Gliedern" durchzusetzen. Zahlreiche Sekten, die gegen das wuchernde Verderben reagirten, waren eine nach der andern hervorgebrochen. Die erneuerte Mystik hatte sich aus der herrschenden Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit des religiösen Gemüthes zurückgezogen. Eine neue Bildung, an der classischen Literatur genährt, die humanistische, hatte ihren Siegeslauf begonnen und den scholastischen Formalismus mit dem Untergang bedroht; eben jetzt hatte sie in Deutschland Eingang gefunden und angefangen, sich die Gunst aller geistreichen Köpfe zu gewinnen. Auch in der Volksliteratur regte sich ein frischer Freiheitsgeist, der mit Humor und Ironie die kirchlichen Zustände kritisirte. Dazu kommt dann noch eine Zahl einzelner Kreise und Männer, die auf Augustin und auf die heilige Schrift zurückgehend, von da aus eine Besserung anstrebten. Aber keine dieser Richtungen und Bestrebungen hatte gründlich und nachhaltig zu helfen vermocht.

Die großen kirchlichen Synoden hatten das Erstrebte nicht erreicht, weil sich ihre Maßnahmen doch nur auf das Verhältniß des Episcopates zum Primate (allgemeines Concil und Papst) und auf die Abstellung zahlreicher Miß- und Uebelstände in dem Klerus be-

schränkten, den eigentlichen Sitz des Verderbens aber, das Wesen des römischen Katholicismus, unangetastet ließen. Ueberdieß wurden ihre besten Beschlüsse durch die Machinationen der Päpste alsbald wieder theils elidirt, theils in Vergessenheit gebracht. Ein Jahrhundert später waren ihre Nachwirkungen wie verschwunden. Nur in der Erinnerung der Völker blieben sie zurück. Das Laterankoncil, das 1512 an die Stelle des Pisanischen berufen worden, zeigte sich voll derartiger Observanz gegen Rom. Die Päpste lenkten wieder ganz in die alten Bahnen ein, und wenn sie auch auf die Durchführung ihrer politischen Ansprüche verzichten mußten, als Inhaber der gesammten geistlichen Machtfülle in der Kirche blieben sie in unbestrittenem Ansehen. In Leo X. umgab sich der römische Stuhl durch die Gunst, die er der neuaufblühenden Literatur und Kunst zuwandte, mit neuem Glanz [1].

Auch die außerkirchlichen Sekten brachten und vermochten keine radikale Erneuerung. Die weitaus edelste derselben, die romanischen Waldenser hatten, durch das Studium der heil. Schrift angeregt, die Predigt des einfachen Evangeliums an die Armen sich zur Lebensaufgabe gemacht (pauperes de Lugduno), und von da aus den Gedanken des allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen (im Gegensatz zu der katholischen Amtslehre) in die Mitte gestellt. Was sie wollten, war ursprünglich nichts Anderes, als ein heiliges, apostolisches Leben nach der Schrift, um deren Kenntniß und Verbreitung sie sich auch eifrig bemühten, und ihre Richtung war von vorn herein so wenig antikirchlich, daß sie vielmehr in der herrschenden Kirche Raum und Anerkennung suchten. Erst die Abweisung und theilweise Verfolgung, die sie von ihr erfuhren, trieb sie tiefer in den Gegensatz hinein. Aber ihre Heilserkenntniß war doch noch zu unentwickelt und ihre ganze Auffassung der Kirche zu subjectiv, als daß sie auf das große Ganze hätten durchgreifend einwirken können. In ihren stillen Thälern lebten sie zurückgezogen von der Welt, — ein thatsächlicher Protest gegen die Veräußerlichung und Verweltlichung des Kirchenthums [2]. Die übrigen zahlreichen, ja zahllosen

---

[1]) S. die großen Kirchengeschichten; insbes. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom Bd. VIII.

[2]) S. Gieseler, Kirchengesch. II, 2 §. 88 (im 13. Jahrh.), den Art. Wal-

Sekten des früheren und späteren Mittelalters hingegen hegten zum Theil schwere häretische und kirchenfeindliche Irrthümer, die älteren Katharer einen manichäischartigen Dualismus, den auch die sogenannten Albigenser theilten, die Brüder und Schwestern des freien Geistes eine pantheistisch-antinomistische Richtung, die kleinen, frommen Vereine der Beguinen und Begharden in Deutschland, die Genossenschaft der Apostoliker in Italien, die Schaaren der Geißler u. s. w. hatten sich jedenfalls durch ihre spiritualistisch-separatistischen, theilweise asketisch-fanatischen Tendenzen so weit von der Kirche entfremdet, daß eine heilsame Rückwirkung auf sie nicht zu erwarten stand [1]). Die erstgenannten waren ohnehin den Gewaltmaßregeln der Päpste und ihrer furchtbaren Inquisition erlegen, „Alle aber sind ein Zeugniß, wie wenig die herrschende Kirche das religiöse Bedürfniß der Zeit verstand und wie tief gewurzelt die Ueberzeugung war, daß von ihr Hilfe und Heil nicht zu erwarten sei".

Oder ließ sich dieß von den humanistischen Bestrebungen hoffen, die von Italien nach Deutschland herübergekommen waren und hier selbst an mehreren Universitäten namhafte Vertreter gefunden hatten? Es ist wahr, sie weckten die Geister, sie schärften den Sinn für Freiheit der Forschung und Schönheit der Form, sie brachten einen freieren Geist, eine bessere Methode in alle Disciplinen; man liebte es, in der Weise der Alten zu schreiben, zu dichten, die Dinge zu behandeln. Aber diese humanistischen Bestrebungen nahmen vielerorten bald eine antihierarchische Richtung an. Von ihren Koryphäen wurde die Barbarei der Scholastik, die Unwissenheit, Bornirtheit und Rohheit der Geistlichen schonungslos gezüchtigt, die Sittenlosigkeit des Klerus aufgedeckt, selbst der höchsten Häupter nicht geschont. Die epistolae virorum obscurorum, das ἐγκώμιον μωρίας von Erasmus haben in dieser Hinsicht eine unbeschreibliche Wirkung hervorgebracht. Aber derselbe Erasmus suchte auch das Studium des N. Testamentes wieder aufzubringen. Er gab den griechischen Text, der zuvor im Abendland noch nicht allgemeiner zugänglich

---

denser von Herzog in d. Real-Encykl. Bd. XVII. [W. Preger, Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter. Abhandlungen der k. bayr. Akademie der Wissenschaften. III. Cl. XIII. Bd. I. Abth. München 1875.]

1) Gieseler a. a. O. §. 87. 88. S. den Art. Katharer in der Real-Encykl. Bd. VII und Niedner.

gemacht war, heraus, er sorgte für exegetische Hilfsmittel, er schrieb selbst eine Erklärung in Form einer Paraphrase, er wollte, wie er sich ausdrückt, „die Theologie, diese kalte Wortstreiterin, auf ihre Quellen zurückführen, das scholastisch-dialektische System vereinfachen“. Noch tiefer als dieser feine, glatte Humanist war der treffliche Reuchlin gegangen, dessen großes Verdienst es ist, den Schlüssel zum Verständniß der hebräischen Sprache den christlichen Theologen wieder dargereicht zu haben. Und diese Männer standen nicht allein. Neben ihnen blühten und wirkten Mutianus, Crotus Rubianus, Eobanus Heß in Erfurt, Bebel in Tübingen, Conrad Celtes in Wien, Laz. Spengler und Will. Pirckheimer in Nürnberg; alle geistreichen Köpfe fielen ihnen zu. Trotz des Widerstandes der Dominikaner in Cöln drangen sie durch. Der Humanismus schien den Sieg zu gewinnen. Videmus quantum perfectum sit paucis annis, ruft Erasmus aus. — Ohne Zweifel haben diese wissenschaftlichen Bestrebungen der Reformation vorgearbeitet, den Boden für sie bereiten helfen, ihr die nothwendigen Bildungsmittel dargereicht. Dennoch waren auch sie nicht geeignet, eine tiefe, sittliche Wirkung auf die Kirche auszuüben. Schon deshalb nicht, weil sie zu oberflächlich waren, weil sie sich fast nur auf die Nachahmung der classischen Form, auf die Eleganz der Darstellung beschränkten, weil kein urkräftiges Leben, kein schöpferischer Geist in ihnen lebte. Dazu kommt, daß der Humanismus keine Neigung zum Religiösen hatte. Die Emancipation von Klerus und Scholastik schlug bei vielen Vertretern desselben zur Emancipation von der Kirche und zur Frivolität aus. In Italien führte er geradezu eine heidnische Sprachweise, eine heidnische Weltanschauung ein. Am Hofe Leo's hörte man von der fabula de Christo sprechen [1]). Und wenn der Humanismus auch in Deuschland durch Erasmus eine Verbindung mit den christlichen Interessen einging (adnixus sum, ut bonae literae, quas scis hactenus apud Italos fere paganas fuisse, assuescerent de Christo loqui), so war diese doch nicht innig und lebenskräftig. Das Christenthum des Humanismus war — wie man gerade an Erasmus sieht — nicht nur vom Semipelagianismus, sondern von einem feinen Rationalismus durchdrungen, eine Religion für gute

---

[1]) Gregorovius Bd. VIII.

Köpfe. Die kritischen, antihierarchischen Tendenzen blieben auch in Deutschland die Hauptsache. Und diese thaten der Hierarchie selbst weit weniger Schaden, als man glauben möchte. Denn der Tadel trat nicht mit dem heiligen Ernste sittlicher Entrüstung, sondern mit Spott, mit Witz, mit beißender Laune auf, der Angriff galt mehr der Bornirtheit, der Barbarei, als dem widerchristlichen Verderben [1]). Daher schlug er keine brennenden Wunden. So blieb denn der allgemeine Zug nach freier Geistesbildung, insbesondere die wiedererneuerte Kenntniß der Grundsprachen der heiligen Schriften die Hauptsache. Dieß ist allerdings sehr hoch anzuschlagen. Aber eine durchgreifende Erneuerung durfte man von daher um so weniger erwarten, als der Humanismus zur Zeit kein Herz für das arme Volk hatte, er hielt sich aristokratisch in den höheren Schichten der Gesellschaft und zog ein gemüthliches literarisches Stillleben den harten Kämpfen des Lebens vor. „Darum jubelte er zwar Luthern vielstimmigen Beifall zu, als er die scholastischen Sätze, als er „die Bäuche der Mönche" angriff, als sich die Sache auf ein literarisches Lanzenbrechen des jungen Doctors anließ: eben darum aber ließ er Luther auch in Stich, als die Blitze des Vatikans auf den kühnen, hochherzigen Mann gefahrdrohend herabfuhren, darum wandte sich Erasmus, um das otium cum dignitate besorgt, scheu von Luther ab, als die gewaltige, reformatorische Bewegung sich immer unverhüllter im Volk entwickelte und der neue Most des Evangeliums die alten Schläuche sprengte" [2]).

Was der Kirche noth that, war nicht Besserung an den Außenwerken, nicht Flickwerk am Einzelnen, auch nicht Darreichung besserer Lehrmethoden, sondern eine **Regeneration**, welche den Schaden an der Wurzel angriff und von Innen heraus Glaube, Lehre und Leben erneuerte, ohne jedoch die Kirche selbst zu zerstören. Und

---

1) Luther an Spalatin (1517), de Wette I, 76: er wolle einen Dialog des Erasmus nicht weiter mittheilen, quod tam jucunde, tam erudite, tam denique ingeniose i. e. omnino Erasmice textus est, ut ridere cogat et nugari in vitiis et miseriis ecclesiae Christi, quae tamen summis gemitibus omni christiano Deo sunt quaerendae. Vgl. Kampschulte, die Universität Erfurt, und Kahnis, die deutsche Reformation 1. Bd. S. 35—46. — 2) Hundeshagen, der deutsche Protestantismus, S. 26. Erasmus: ego me quod licet integrum servo.

weil das Verderben seinen Hauptsitz in der Verkehrung der Heilsordnung hatte, so mußte die Regeneration gerade an diesem Punkte einsetzen.

Ganz fehlte es auch bisher an dahin zielenden Versuchen nicht. Der Grundsatz von der alleinigen Autorität der Schrift war, nachdem er von Wicliff mit Energie wieder aufgestellt und verfochten worden, im Stillen weithin zur Anerkennung gekommen, der hierarchisch-römische Kirchenbegriff von demselben Wicliff [1]) und noch weit radicaler von Hus und seiner Partei bekämpft worden. Dieser hatte die Kirche als die Gemeinde der von Gott Erwählten definirt (**corpus mysticum**), Christum für ihr alleiniges Haupt erklärt, den Gehorsam gegen den Papst, als Spitze der sichtbaren Kirche, ließ er dadurch bedingt sein, daß sich derselbe als wahren Nachfolger Christi erweise; jedenfalls sprach er ihm eine sonderliche Schlüsselgewalt und das Recht, Glaubensbestimmungen eigenmächtig zu treffen, ab: die Wirkung der Sakramente rühre allein von Christo her, weshalb jedem Geistlichen das Recht darauf kraft der Ordination zustehe; die Schrift sei einzige untrügliche Quelle des Glaubens, was ihr widerspreche, falsch und verwerflich; die herrschende Kirche vielfach verderbt, ja mit antichristlichem Wesen inficirt [2]). Waren diese Reactionsversuche, namentlich die böhmischen, viel zu sehr mit nationalen und politischen Tendenzen vermischt, so hatte in den Niederlanden und in Deutschland die Theologie wieder angefangen, vielfach auf Augustin zurückzugehen und gegenüber der kirchlichen Werktreiberei und Verdienstlehre auf die Gnade Gottes in Christo zu verweisen. Dieser evangelische Gesichtspunkt war überhaupt nie ganz aus der Kirche verschwunden, konnte ihr auch nie völlig entschwinden, immer und immer wieder war er durch die Entstellungen der herrschenden Lehrweise oder durch die Umhüllungen der Mystik durchgebrochen, jetzt, am Schluß des fünfzehnten Jahrhunderts, hatten ihn Johann von Wesel († 1482), Johann von Goch und Johann Wessel († 1489) unter verschiedenen Modificationen hervorgehoben, in der asketischen und homiletischen Literatur machte er

---

1) Ueber ihn s. Lechler, Real-Encycl. Bd. XVIII und den Art. Lollharden, ebend. Bd. VIII, [besonders aber Lechler, Johann von Wicliff, 1874. 2 Bdd.] — 2) Gieseler, Kirchengesch. II, 4 §. 150.

sich vielfach geltend[1]: — aber der innerste Nerv des Verderbens war mit all dem noch nicht getroffen, das große zündende Wort noch nicht gesprochen[2], der geistesgewaltige Mann, der es mit Prophetenstimme dem deutschen Volke zurufen sollte, noch nicht erstanden. In **Luther** hat ihn Gott seiner Kirche geschenkt. In ihm hat sich, so zu sagen, das Prinzip, man darf sagen der Geist des Protestantismus verkörpert und auf so originale Weise ausgeprägt, daß er eine typische Bedeutung für die ganze nach ihm benannte Kirche gewonnen hat. Noch heute trägt sie seine Signatur. Auf seine Persönlichkeit und Lebensentwicklung müssen wir daher bei der Frage nach dem Prinzip des deutschen Protestantismus zurückgehen.

---

[1] Gieseler a. a. O. §. 153, die Belege. Ullman, die Reformatoren vor der Reformation. — [2] Auch von J. v. Goch und Joh. v. Wessel nicht. Denn ihre Auffassung der Rechtfertigung war die herkömmlich Augustinische. Vgl. Ritschl, die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 1, S. 118 gegen Ullman. Nur J. Wessel und Staupitz standen den deutschen Reformatoren nahe. Ueber Wessel s. Gieseler a. a. O. S. 493, über Staupitz Ritschl a. a. O. S. 114—118. Bei Letzterem war jedoch der genuine Begriff der Rechtfertigung noch in die mystische Anschauung eingehüllt, die Schriften des Ersteren aber scheinen in Deutschland erst seit 1521 bekannt und unter dem Titel farrago Wesseli herausgegeben worden zu sein.

Erster Abschnitt.

Prinzip und Aufbau des deutschen Protestantismus.

Erstes Stadium.

Die Prinzipien des Protestantismus.

1) Genesis und Wesen des Prinzips.

Man hat dasselbe häufig als das Zurückgehen auf die alleinige Autorität der heil. Schrift gegenüber der absoluten Autorität der Kirche bezeichnet. Es ist dieß in der That der augenscheinlichste Grundzug des Protestantismus. Seine ganze Geschichte zeigt, daß er eine Reaction gegen die römisch-katholische Hierarchie, und zwar eine Reaction der gründlichsten Art war, gründlicher als alle vorhergegangenen. Hatte doch Luther's Kampf mit dem Angriff auf den Ablaß begonnen [1]) und war von da aus in wenig Jahren bis dahin fortgeschritten, daß er das göttliche Recht des römischen Primates negirte und die Wahrheit der römisch-katholischen Kirche sammt der Autorität ihrer gesammten Tradition in Frage stellte. Zu einer solchen Reaction bedurfte es einer festen Position. Um die vielhundertjährige Autorität einer so gewaltigen geistigen und weltlichen Macht in Frage zu stellen, mußte man sich im Besitze einer andern, höheren Autorität befinden. Und wir wissen, daß dieß das Evangelium Gottes war. Auf das Wort Gottes in heiliger Schrift war Luther von vorn herein zurückgegangen [2]). Aus ihr

---

[1]) S. die treffliche Erörterung Köstlin's, Luther's Theologie Bd. 1 S. 180 ff. [Dazu nun desselben: Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. 2 Bdd.] — [2]) Hatte doch schon 1510 Dr. Martin Pollich von Melrichstadt, der erste

hatte er das unevangelische Wesen des Romanismus erkannt, auf sie gründete er das Recht und die Pflicht zu seinem Angriff gegen Lehre und Praxis der herrschenden Kirche, gegen „die drei Mauern, welche die Romanisten um sich gezogen", gegen ihre Verderbung der Sakramentslehre, gegen ihre Mißbräuche und Anmaßungen, gegen Hierarchie und Papstthum [1]): eben deshalb und nur deshalb, weil dieß Alles dem Worte Gottes in der heil. Schrift widerspreche, sei es zu verwerfen; so wie er umgewandt das Recht und die Wahrheit seiner eigenen Sache ganz darauf stellte, daß sie der Schrift gemäß sei. Daß diese das untrügliche Gotteswort und die allein entscheidende Autorität in allen Dingen des christlichen Glaubens sei, diesen Grundsatz hatte Luther schon von Erfurt nach Wittenberg mitgebracht; öffentlich ausgesprochen und geltend gemacht hat er ihn zuerst (gleich nach den Thesen) in der Responsio ad Prieriatem [2]); die Leipziger Disputation schloß er mit den Worten: salvis reverentiis patrum praefero ego autoritatem scripturae, quod commendo judicibus futuris und in die darauf folgenden Resolutionen legte er die feierliche Erklärung nieder: Credo me theologum esse christianum et in regno veritatis vivere; — proinde volo liber esse et nullius seu potestatis seu universitatum seu pontificis autoritate captivus fieri, .. Gottes Wort allein sei die untrügliche Wahrheit und hoch über alles Menschenwort und Kirchenwort [3]). Auf diesem Grundsatze blieb Luther unentweglich stehen; er wurde ihm das

---

Rector der Universität Wittenberg, von Luther gesagt: „Dieser Mönch wird alle Doctores irre machen und eine neue Lehre aufbringen und die ganze römische Kirche reformiren; denn er legt sich auf der Propheten und Apostel Schrift und steht auf Jesu Christi Wort, das kann Keiner weder mit der Philosophie, noch Sophisterei, Albertisterei, Thomisterei und dem ganzen Tartaret umstoßen und widerfechten".

1) An den christl. Adel deutscher Nation 1520, de captivitate babylonica 1520. Quellenmäßige Auszüge in Marheineke's trefflicher Reformations-Gesch. Bd. 1. — 2) Die Grundsätze, von denen er ausgehe, seien: illud b. Augustini ad Hieronymum: ego solis eis libris, qui canonici appellantur, hunc honorem deferre didici, ut nullum scriptorem eorum errasse firmiter credam. Caeteros autem, quantalibet doctrina sanctitateque polleant, non ideo verum esse confido, quia illi sic senserunt. — 3) Die Belege bei Gieseler III, 1, 33. Köstlin, Luther's Theologie I, 276.

δός μοι ποῦ στῶ für seine gesammte reformatorische Wirksamkeit, welche ja eben damit begann, daß er dem Volke diesen verschütteten Born wieder eröffnete und ihm aus demselben den richtigen Heilsweg bezeugte, — die heilige Schrift galt ihm als die schlechthin reine Quelle der geoffenbarten Wahrheit und als die Norm für die Beurtheilung aller menschlichen und kirchlichen Lehre. Man kann dieß das formale Prinzip der Reformation nennen.

Aber die innerste Lebenswurzel der Reformation, die centrale Geburtsstätte des Protestantismus ist dieser Grundsatz nicht, sondern das ist der **rechtfertigende Glaube,** als Thesis ausgedrückt: **die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben** — das sogenannte materiale Prinzip.

Nicht zunächst als dogmatischer Lehrsatz — ein solcher ist kein lebenskräftiges Prinzip — vielmehr als eine Thatsache der Erfahrung, als tiefinnerliche Lebenserfahrung ist dieses Prinzip Luthern aufgegangen. In seinem Herzen ist der rechtfertigende Glaube aus Gottes Wort geboren, und hat sich ihm als die Gotteskraft erwiesen, welche allein das tiefste Bedürfniß der menschlichen Seele zu stillen und das rechte Verhältniß zu Gott wiederherzustellen vermag. Dieses Bedürfniß ist das einer Erlösung von Sünde und Schuld, einer Errettung aus dem Zorne Gottes über den Sünder und aus dem Tode. Und dieses Verhältniß ist das der Versöhnung mit Gott, der zuversichtlichen Gewißheit der Gnade, der Gotteskindschaft. Wie tief in Luther jenes Bedürfniß war, wissen wir aus seiner Lebensgeschichte. Niemand hat so wie er die Last der Schuld und den Todesernst der Sünde im Gewissen gefühlt. Er sah in nach menschlichem Maße gemessen, geringfügigen Sünden den Keim der großen, schweren Menschheitssünde, die uns wie durch eine unermeßliche Kluft von Gott scheidet und unter seinen Zorn beschließt. Wie oft hörte man ihn rufen und beichten: o mea culpa, magna mea culpa. Alle Mittel, welche die kirchlichen Satisfactionen dagegen darboten, alle die Leistungen, welche die mönchische Disciplin vorschrieb und denen er sich auf's gehorsamste unterzog, vermochten sein grundehrliches Gewissen nicht zu beruhigen. — „Wahr ist's, konnte er später von sich sagen, wahr ist's, ein frommer Mönch bin ich gewesen und so gestrenge meinen Orden gehalten, daß ich's sagen darf: Ist je ein Mönch gen Himmel gekommen durch Möncherei,

so wollte ich auch hineingekommen sein. Das werden mir zeugen alle meine Klosterbrüder, die mich gekannt haben, denn ich hätte mich, wo es länger gewährt hätte, zu Tode gemartert mit Wachen, Beten, Fasten, Lesen und anderer Arbeit" [1]) — alle die Garantien und Vermittlungen, welche die Kirche darbot, konnten ihn nicht trösten noch heilen, dienten vielmehr nur dazu, ihm die Kluft zwischen dem Sünder und dem heiligen Gott in ihrer ganzen Tiefe zu zeigen. Selbst die heilige Schrift, die er häufig befragte, gab ihm kein Licht, keinen Trost. Sein Auge haftete an den Stellen, die den Zorn Gottes über die Sünde bezeugen. Wenn er in Paulus von der „Gottesgerechtigkeit" las, verstand er darunter die richtende, strafende Gerechtigkeit. So wurde die Anfechtung immer schwerer — er quälte sich mit dem Gedanken an Gottes verborgene „Versehung", die den einen zum Leben, den andern zum Verderben bestimmt habe — die Kluft wurde immer weiter [2]); mit innerem Erschrecken, fast verzweifelnd, blickte er hinab: bis er alle jene Vermittlungen, die zwischen sein Gewissen und zwischen seinen Gott sich eindrängten, wegwerfend, alle jene Schranken, die ihm den freien Zugang zu Christus verschließen wollten, durchbrechend, es wagte, durch eine große Glaubensthat unmittelbar in die freie Gnade Gottes sich hineinzuflüchten, hineinzuversenken, sie zu erfassen und festzuhalten als den einigen, ewigen Grund des Heils. In dem kindlich zuversichtlichen Glauben an die Gnade Gottes in Christo fand er die Vergebung der Sünden, die Gewißheit der Rechtfertigung, den Frieden der Gotteskindschaft, die Kraft eines neuen Lebens und den Sieg über die sich stets mehrenden Gegner.

Das ist der Anfangspunkt der Reformation, der Aufgang ihres Prinzips in dem Herzen Luther's, der rechtfertigende Glaube; aus der Gewissensfrage: „Was muß ich thun, daß ich selig werde", und aus dem göttlichen Trostwort: „Wer da glaubet, wird gerecht und selig", ist es geboren.

Wie früh dieser Glaube in Luther Wurzeln geschlagen, ersieht man aus seiner Lebensgeschichte [3]). Der erste entscheidende Moment

[1]) Mathesius, Predigten über Luther's Leben. Vgl. Meurer, Luther's Leben, 3. Aufl. S. 27. — [2]) Vgl. Plitt, Einleitung in die Augustana I, S. 36 ff., wo wichtige Belege.

[3]) S. Melanthon vita Lutheri, c. 5. 6. Mathesius, Predigten über Luther. Marheineke 1. Gieseler III, 1 S. 13—16.

fällt noch in das Kloster zu Erfurt (bis 1508), auf der Romfahrt war er sein steter Begleiter, in den Sermonen aus den Jahren 1515—1517 [1]), insbesondere in dem bekannten Brief an den Augustiner Georg Spenlein vom Jahr 1516 klingt der Grundgedanke: „alles Heil allein in Christo" hell und freudig durch [2]). In der Rechtfertigungsschrift an Kajetan 1518 bilden die zwei Grundwahrheiten: das alleinige Verdienst Christi und die Rechtfertigung allein aus Glauben — den positiven Mittelpunkt; der (kleine) Commentar zum Galaterbrief v. J. 1519 führt die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zu der Gesetzesknechtschaft energisch aus, in dem Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen ergießt sich das Bewußtsein der Rechtfertigung wie der Jubel einer von den alten Banden zur seligen Gotteskindschaft freigewordenen Seele [3]). Die Rechtfertigung aus Gnaden ist das Centrum seines Lebens geworden; sie ist und bleibt sein Lied im Hause seiner Wallfahrt [4]).

---

1) S. die Belege bei Gieseler a. a. O. S. 15—16, und bei Plitt a. a. O. S. 62—65. — 2) de Wette I, 17: Fervet nostra aetate tentatio praesumtionis in multis, et iis praecipue, qui justi et boni esse omnibus viribus student; ignorantes justitiam Dei, quae in Christo est nobis effusissime et gratis donata, quaerunt in se ipsis tam diu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram Deo, veluti virtutibus et meritis ornati, quod est impossibile fieri. Fuisti tu apud nos in hac opinione, immo errore, fui et ego; sed et nunc quoque pugno contra istum errorem, sed nondum expugnavi. — Igitur, mi dulcis frater, disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: tu, domine Jesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum: tu assumsisti meum et dedisti mihi, quod non eram. Cave, ne aliquando ad tantam puritatem aspires, ut peccator tibi videri nolis, immo esse. Christus enim nonnisi in peccatoribus habitat. Ideo enim descendit de coelo, ubi habitat in justis, ut etiam habitaret in peccatoribus. Istam caritatem ejus rumina et videbis dulcissimam consolationem ejus. Si enim nostris laboribus et afflictionibus ad conscientiae quietem pervenire oportet: ut quid ille mortuus est? Igitur non nisi in illo per fiducialem desperationem tui et operum tuorum pacem invenies: disces insuper ex ipso, ut sicut ipse suscepit te et peccata tua fecit sua et suam justitiam fecit tuam. — 3) Köstlin, Luther's Theologie 1, 137. — 4) „In meinem Herzen herrscht allein und soll auch herrschen dieser einige Artikel, nämlich der Glaube an meinen lieben Herrn Jesum Christum, welcher aller meiner geistlichen und göttlichen Gedanken, so ich immer den Tag und Nacht haben mag, Mittel, Anfang und Ende ist". Walch VIII, 1524.

Immerhin währte es längere Zeit und kostete es noch manchen schweren Kampf, bis Luther von dem ersten Aufgang dieser persönlichen Heilserfahrung zur vollen und klaren Erkenntniß ihres Inhaltes durchdrang. Er hatte den Begriff der Rechtfertigung zunächst im Augustinischen Sinn (als **infusio gratiae**) gefaßt, nur daß ihm der Moment der Sündenvergebung der übergreifende und durchschlagende war, er identificirte noch häufig Rechtfertigung und Erneuerung, er basirte sie auf die mystische Immanenz Christi, auf das Einssein mit ihm und nahm daher auch ein fortschreitendes Wachsthum derselben an [1]). Allein schon in den durch die Thesen veranlaßten Schriften befreite er sie von der Augustinischen Fassung und mystischen Umhüllung. Der Begriff der Zurechnung des Verdienstes Christi und des ihn ergreifenden Glaubens tritt immer klarer hervor, die Freiheit der göttlichen Gnade in Christo und der persönliche Glaube werden in ihrer lebendigen Beziehung als die beiden alleinigen Faktoren der Rechtfertigung gefaßt. In der Schrift gegen den löwener Theologen Latomus [2]), in den Commentaren zu dem Galater- und Römerbrief, in der Schrift von der christlichen Freiheit und in den gleichzeitigen Partien der Kirchenpostille (1521) erscheint sie bereits in voller schriftgemäßer Klarheit und Bestimmtheit.

Auf die mannigfaltigste und freieste Weise, in der originalsten um die Termini der Schule unbekümmerten Sprache hat er sie von da ab dargestellt; so zwar, daß er dabei den Blick bald vorzugsweise auf Christi Person und Werk richtet, bald auf den Glauben, der Christum ergreift und umschließt, wie der Brautring den Edelstein. Auch die wiedergebärende, das Herz erneuernde, das ganze Leben durchdringende und umbildende Kraft des rechtfertigenden Glaubens kommt dabei zum Ausdruck. — Fügen wir, vorgreifend, einige Belege aus früherer und späterer Zeit hinzu. Christus, sagt er im Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen: „Christus, im Glauben ergriffen und im Herzen wohnend, ist

[1]) bis 1517. S. Köstlin, Luther's Theologie 1, 137. 139. 151 ff. Plitt a. a. O. I, S. 41, Anmkg. Dieckhoff's: Luther's evangelische Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt. Deutsche Zeitschrift 1852. — [2]) In der Erlanger Ausgabe opera latina varii argumenti V, 397 sqq. S. Plitt a. a. O. I, S. 43.

unsere Gerechtigkeit", oder, wie er als nähere Bestimmung hinzufügt, „wird uns von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet". So insbesondere ad Galat. I, 195: Hic observandum est, ista tria: fidem, Christum et acceptionem seu reputationem conjungenda esse. Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam, et qui fuerit inventus hac fiducia apprehensi Christi in corde, illum reputat Deus justum. Haec ratio est meritum, quo pervenimus ad remissionem peccatorum et justitiam. Quia credis, inquit Deus, in me et fides tua apprehendit Christum, quem tibi donavi, ut esset mediator et pontifex tuus, ideo sis justus. Itaque Deus acceptat seu reputat nos justos solum propter fidem in Christum.... In der Ausführung dieses Gedankens greift dann Luther immer wieder in das Werk Christi, insonderheit auf die Genugthuung zurück. Denn so wenig er Christum von seinem Werke trennt, so wenig will er von einer Imputation ohne Satisfaktion wissen; die erstere hat an letzterer ihr Fundament. So schließt sich hier seine Rechtfertigungslehre mit der von der Versöhnung zusammen, wodurch sie erst verständlich wird. — Er schildert die Rechtfertigung als einen seligen Tausch, vermöge dessen Alles, was Christi ist, sein Leben, seine Gerechtigkeit, sein Tod, ja Christus selbst, dem Gläubigen zu eigen wird, gleichwie Alles, was des Sünders ist, seine Sünde und sein Tod, Christi eigen geworden, ja Christus selbst gewissermaßen „dieser arme Sünder" geworden ist. So schon in dem Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen 1520 Bd. 27, 182: „Nicht allein gibt der Glaube so viel, daß die Seele dem göttlichen Wort gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereiniget auch die Seele mit Christo, als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus welcher Ehe folget, wie St. Paulus sagt Eph. 5, 30, daß Christus und die Seele Ein Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Dinge gemein, daß, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele, was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit; die sind der Seelen eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf ihr; die werden Christi eigen. Hie hebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit. Dieweil Christus ist

Gott und Mensch, welcher noch nie gesündiget hat, und seine Frömmigkeit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, so er denn der gläubigen Seelen Sünde durch ihren Brautring, das ist der Glaube, ihm selbst eigen macht, und nicht anders thut, denn als hätte er sie gethan: so müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäufet werden. Denn seine unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark. Also wird die Seele von allen ihren Sünden lauterlich durch ihren Mahlschatz, das ist des Glaubens halben, ledig und frei, und begabet mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams Christi". Vgl. Comment. ad Galat. II, 37: Quare illa unica via est evadendi maledictionem, credere et certa fiducia dicere: Tu Christe es peccatum et maledictum meum, seu potius: Ego sum peccatum et maledictum tuum, mors tua, ira Dei tua, infernus tuus: Tu contra es justitia, benedictio, vita, gratia Dei, coelum meum.... Ferner vgl. aus der Predigt über Phil. 2, 6 (Walch X, 1521): „Die Gerechtigkeit Christi, das ist die Gerechtigkeit, durch welche der Herr Christus gerecht ist und durch den Glauben rechtfertigt ... wird dem Menschen in der Taufe und zu aller Zeit in der wahrhaftigen Buße gegeben, also daß er in Christo sich rühmen, freuen und sprechen mag: Das ist mein, daß der Herr Christus gelebet, gehandelt, gethan, geredet, und gelitten hat und folgends gestorben ist, nicht anders, als wenn ich dasselbige Leben, Handeln, Wesen, Reden, Leiden und Sterben geführet und erlitten hätte. Eben wie der Bräutigam Alles das hat, das der Braut ist, und die Braut Alles das hat, das des Bräutigams ist. Denn Alles was sie haben, ist beiden gemein" [1]).

Die Rechtfertigung besteht mithin nach Luther darin, daß Alles was Christi ist kraft des Glaubens von dem Menschen angeeignet und diesem von Gott zugeeignet wird. Und wie ihm dieses Objective nicht in dem Tode des Herrn aufgeht, sondern dessen Leben, Leiden und Auferstehen in sich begreift, kurz Christum selbst in der Einheit seiner Person und seines Werkes, so geht ihm auch die Rechtfertigung nicht auf in der Sündenvergebung, sie schließt die Mittheilung der Gerechtigkeit und des Lebens in sich,

---

[1]) Aehnliche Stellen bei Walch X, 1531; XII, 1954—1956.

ja zuweilen legt Luther auch die Gabe und Wirkung des heiligen Geistes mit hinein, z. B. 12, 89: „Solcher Glaube macht mich angenehm vor Gott, da gibt mir Christus den heil. Geist in's Herz, der mich lustig und fröhlich macht zu allem Guten. Also werde ich rechtfertig aus Gnaden"; oder er nennt die Rechtfertigung aus dem Glauben eine „inwendige im Geist, die das Herz fromm und gut macht", woraus dann von selbst das entsprechende Verhalten folge, Bd. 13, 238.

Wir sehen, Luther's Anschauung von der Rechtfertigung hat die Heilsthat Gottes in Christo und den Christum ergreifenden Glauben des Menschen zu ihren beiden Faktoren, und ist nichts anderes als die lebendige Synthese derselben. Gerade in der Energie und Innigkeit, mit der er sie beide auf einander bezieht, besteht ihre unvergleichliche Herrlichkeit. — Wir können uns nicht enthalten, auch die Weise, wie er beides, den Christum außer uns und den durch den Glauben uns angeeigneten, verbindet, zu zeigen. Was Christus für uns gethan hat, das ist der Grund unserer Rechtfertigung, „auf daß unsere Gerechtigkeit rein und gar außer uns genommen und allein auf Christum und sein Werk gesetzt werde, damit wir wissen, wo wir bleiben sollen". Auf diese scharfe Unterscheidung kommt Luther immer wieder zurück; auf ihr beruht ihm die Gewißheit und Wahrheit der Rechtfertigung: „Denn so es an unseren Werken und Genugthuung, an unserer Beichte und Reue sollte gelegen sein, so würden unsere Herzen nimmermehr können zufrieden sein.. Darum hat es unser lieber Herr Jesus Christus ganz und gar von uns weggenommen und auf sich gesetzt, daß wir uns darauf gründen sollen, unsere Gerechtigkeit sei und heiße sein Gang, sein Sterben, seine Genugthuung", Bd. 3, 424. Selbst der Glaube, mit dem wir sie uns aneignen, ist es, genau genommen, nicht, was uns gerecht macht: „Denn unser Glaube, und alles, was wir haben mögen aus Gott, ist nicht genugsam; ja es ist nicht rechtschaffen, es thue sich denn unter die Flügel jener Gluckhennen, und glaube festiglich, daß nicht wir, sondern Christus für uns Gottes Gerechtigkeit gnug thun mag und gethan habe, und nicht um unseres Glaubens willen, sondern durch Christi Willen uns Gnade und Seligkeit geben werde. Daß also allenthalben lauter Gnade Gottes erkennet werde, in

Christo und durch Christum ausgesaget, erworben und gegeben", 7, 178. In sofern nennt dann Luther diese Gerechtigkeit eine **justitia extra nos**, eine fremde, uns geschenkte Gerechtigkeit, aber ohne deshalb ihre Immanenz durch den Glauben in uns aufzuheben; vielmehr faßt er beides auf's schönste zusammen, indem er hinzusetzt: „Das ist eine wunderliche und seltsame Gerechtigkeit ... nicht unsere, sondern Christi Gerechtigkeit, ja diese Gerechtigkeit ist Christus selbst, und wird doch meine Gerechtigkeit, wenn ich glaube, daß Christus zum Vater gegangen ist u. s. w. Darum die Gerechtigkeit, so vor Gott gilt und die christliche Gerechtigkeit heißt, wächset und kommt nicht aus unsern Herzen, ob sie wohl in unsern Herzen sein muß, stehet auch nicht in unsern Werken, sondern im Glauben an Christum", 3, 435. vgl. 15, 62.

Von da aus vermittelt nun Luther auch das Verhältniß der beiden Sätze, die er meistens nur einfach neben einander stellt: nämlich daß der Glaube den Menschen gerecht mache, und daß Gott den Gläubigen aus Gnaden gerecht mache — er vermittelt sie durch den Begriff der Zurechnung, vgl. die oben angeführte Stelle mit Com. ad Gal. I, 16: **justitiam illam divinam nisi per gratuitam imputationem consequimur**, ohne jedoch den Begriff selbst näher zu erörtern.

Von derselben Grundanschauung aus zeigt er endlich auch, inwiefern durch die Rechtfertigung die Sünde im Menschen aufgehoben und doch auch noch vorhanden ist. Durch den Tod Christi, sagt er, ist sie ganz und gar getilgt, verschlungen, ja vernichtet sammt dem Fluch und dem Tode, so völlig abgethan, daß in der Welt nichts mehr von Sünde vorhanden ist. So sind die Gläubigen ohne Sünde, denn ihre Sünde liegt ganz auf Christo; Gott siehet gar nichts mehr von Sünde an ihnen. Aber setzt er hinzu: „Sie ist wohl noch da, aber sie ist vergeben; gleichwie die Schlange, die man im Busen trägt, ist eine Schlange, aber ohne Gift, also die Sünde, die wir am Halse haben, ist wohl Sünde, aber doch nicht eine verdammliche Sünde, weil sie vergeben ist. Gleichwie auch der Tod, der die Christen leiblich würget, ein Tod ist, aber doch ein überwundener Tod", 5, 251. — „Sünde ist da noch wahrhaftig vorhanden und fühlen es auch wohl die frommen

Heiligen, aber vor Gott ist es verborgen und zugedeckt, sintemal der Mittler Christus dafür getreten ist, um welches willen, weil wir ihn durch den Glauben ergriffen haben, alle Sünden gar keine Sünden sein müssen". Allerdings kann es nicht fehlen, daß sich aus der Glaubensgerechtigkeit eine Lebensgerechtigkeit entwickle (s. unten), — aber die bleibt im besten Falle ein lebendiger Anfang; „es ist nicht Gerechtigkeit, sondern Rechtfertigung; wir sind noch nicht kommen, dahin wir sollen", 11, 171; oder wie es Walch **XIX,** 1764 (in den Thesen) heißt: „Wir wissen, daß der Gerechtfertigte nur in der ersten Bewegung und im Lauf nach ihr sich befinde; darum ist ein jeglicher, der gerechtfertigt wird, annoch ein Sünder und doch wird er als ein vollkommen Gerechter angesehen durch die Gnade und Gerechtigkeit Gottes. Gott ist aber gnädig und erbarmt sich unser, weil Christus unser Fürsprecher und Hohepriester uns vertritt und unsern Anfang der Gerechtigkeit heiligt; dessen Gerechtigkeit, weil sie ohne Mangel und vollkommen ist und uns zum Schirm und Schatten wider den entbrannten Zorn Gottes dient, macht, daß wir bei unserer angefangenen Gerechtigkeit nicht verloren gehen. — Nun aber ist es ausgemacht, daß Christus oder seine Gerechtigkeit, weil sie außer uns ist, könne nicht durch unsere Werke ergriffen werden; also macht allein der Glaube gerecht".

Niemals vorher ist unser Dogma so klar in seiner Schriftgemäßheit und Vollständigkeit erkannt, nie der Begriff und die Bedeutung des persönlichen Heilsglaubens so tief gewürdigt worden. Was Luther darüber sagt, geht nicht nur über die scholastischen Corruptionen weit zurück auf Augustin, es geht über ihn auf die apostol. Schrift, insbesondere auf Paulus zurück. Was uns in der alten Kirche in einzelnen zerstreuten, noch inconsequenten Aeußerungen, im Mittelalter nur in der Form von Meditationen frommer Gemüther und in Gebeten begegnete, das kommt hier zum vollen plerophorischen Ausdruck. Es ist in sofern ein Neues, das in die Geschichte eintritt, ein wesentlicher Fortschritt in der Gesammtentwicklung des Dogma.

Wie verhält sich nun dazu das sogenannte formale Prinzip?

Damit kehren wir bis in die Anfänge zurück. Nicht aus der Schrift ist der erste Lichtstrahl in Luther's Seele gefallen, — er forschte wohl damals schon in ihr, aber er verstand ihren Trost

nicht; es war vielmehr der edle Staupitz, der den Blick des Zagenden von den unergründlichen Tiefen des göttlichen Rathschlusses hinweg auf die Offenbarung des göttlichen Liebeswillens in Christo Jesu lenkte: „schaue an die Wunden Christi und sein für dich vergossenes Blut, aus ihnen wird dir die Versehung entgegenleuchten“; er ermahnte den sich selbst Quälenden, nicht mit erdichteten Sünden vor Gott zu treten, er müsse lernen, daß Christus wahrer Heiland sei und er wahrer Sünder [1]). Es war insbesondere ein alter Augustiner-Klosterbruder, der ihm (in der Beichte?) den Artikel des apostolischen Symbolums credo remissionem peccatorum vorhielt. Diesen Artikel legte er so aus: Es sei nicht genug, im Allgemeinen zu glauben, daß Etlichen vergeben werde, wie auch die Teufel glauben, daß dem David oder Petrus vergeben sei, sondern das sei Gottes Wille, daß Jeglicher glaube, daß ihm vergeben werde. Und diese Auslegung unterstützte er durch einen Ausspruch St. Bernhard's (de annuntiatione), wo er sagt: „Aber glaube nun auch das, daß durch ihn die Sünden dir vergeben werden. Das ist das Zeugniß des heiligen Geistes in deinem Herzen, wenn er spricht: „Deine Sünden sind dir vergeben“. Denn das ist des Apostels Meinung, daß der Mensch aus Gnaden gerecht werde durch den Glauben“ [2]). Durch diese Rede wurde Luther nicht nur gestärkt, sondern auf die Lehre des Apostels von der Glaubensgerechtigkeit aufmerksam gemacht. Er sann hauptsächlich dem Spruche nach: Der Gerechte lebt seines Glaubens; er las die Erklärung Augustin's darüber: „Da war ich froh“, sagt er, „denn ich lernte und sah, daß Gottes Gerechtigkeit ist seine Barmherzigkeit, durch welche er uns gerecht macht und hält: Da reimte ich Gerechtigkeit und Gerechtsein zusammen und ward meiner Sache gewiß“ [3]). — Es war also nicht zunächst die Schrift, sondern das in der Kirche noch lebende Gotteswort, durch den Dienst treuer Organe der Kirche an ihn gebracht, was jenen ersten Lichtstrahl in Luther's Seele entzündete. Erst dadurch wurde ihm allmählig das Schriftwort klar. Hinwiederum aber war es gerade die fortgesetzte Beschäftigung mit der

---

1) Köstlin, Luther's Theologie 1, 45. — 2) Melanchthon vita Lutheri c. 5. Tischreden III, 136. — 3) A. a. O. und Luther's Vorrede zum ersten Theil seiner lateinischen Werke v. J. 1545.

Schrift, an der sich die neugewonnene Heilserkenntniß Luther's klärte und festigte. Hatte ihn das Heilsbedürfniß schon vorher zum Suchen in der Schrift getrieben (s. oben), so trieb ihn nun die gewonnene Heilserkenntniß immer tiefer in die Schrift hinein; seine ganze Tendenz ging darauf, jene an dieser zu bewähren, zu sichten, zu größerer Bestimmtheit auszugestalten, während ihm erstere den Schlüssel zum Verständniß der letzteren darbot. In dem Maße, als ihm die persönliche Heilserfahrung zur richtigen Auslegung des Schriftworts verhalf, erstarkte sein Glaube an ihre Wahrheit und Göttlichkeit. So wirkte beides zusammen und in einander. „Hier fühlte ich alsbald, fährt er a. a. O. fort, daß ich ganz neu geboren wäre und nun gleich eine weite aufgesperrte Thür, in das Paradies selbst zu gehen, gefunden hätte, sahe mich auch die liebe heilige Schrift nunmehr viel anders an, denn zuvor geschehen war, lief derhalben bald durch die ganze Bibel, wie ich mich derselben erinnern konnte, sammelte auch in andern Worten nach dieser Regel alle ihre Auslegung zusammen, als daß Gottes Werk dieß heiße, das Gott in uns selbst wirkt, Gottes Macht, damit er uns stark und mächtig macht, Gottes Weisheit, damit er uns weise macht, Gottes Heil, Gerechtigkeit, Herrlichkeit.. Wie ich nun zuvor dieses Wörtlein „Gottes Gerechtigkeit“ mit rechtem Ernst hassete, so fing ich auch dagegen an, dasselbe als mein theuerstes und tröstlichstes Wort theuer und hoch zu achten, und war (mir) nun derselbige Ort in Paulo in Wahrheit die rechte Pforte des Paradieses“. Und es hat, wie wir sahen, lange gewährt, bis sich auf diesem Wege die von Luther gemachte *persönliche Heilserfahrung* zur vollen klaren *Erkenntniß* der *Rechtfertigungslehre* und ihrer Tragweite erschloß.

Wie sich beide zu einander verhalten, darüber hat sich Luther nicht näher ausgesprochen. Ihm fielen sie in Eins zusammen; für ihn waren und blieben sie unzertrennliche Correlate. Wir können daher Beides zusammenfassend sagen: *Das Prinzip des Protestantismus ist der rechtfertigende, von der h. Schrift bezeugte, durch das Wort Gottes (durch den h. Geist) gewirkte Glaube an Christum, als den alleinigen Heiland.*

2) Die innere Triebkraft des Prinzips.

Dieses Prinzip in der Einheit seiner beiden Seiten hat Luthern zum gläubigen Christen, zum Theologen und zum Reformator gemacht; zum gläubigen, geisterfüllten, wiedergeborenen Christen, wie aus dem Bisherigen von selbst erhellt.

Zu dem Theologen, der er wurde; denn in dem persönlichen Heilsbewußtsein, das ihn erfüllte, hat auch seine Theologie ihre letzte Wurzel. Aus dieser Lebenswurzel hat sie sich frei und selbstständig entwickelt mitten hindurch unter den Einflüssen der damaligen Bildungselemente, der Scholastik, der Mystik und des Humanismus, mit welchen allen Luther frühzeitig in Berührung gekommen war. Wie eingehend er sich mit den Scholastikern, namentlich den spätern, beschäftigt hatte und wie sehr er der scholastischen Methode mächtig geworden war, bezeugt uns sein Biograph Melanchthon [1]). Aber ihr Formalismus konnte seinem Gemüthe nicht genügen (verba sunt, verba manebunt). Schon im J. 1509 spricht er das Verlangen aus, das Studium der (aristotelischen) Philosophie vertauschen zu dürfen mit einer Theologie, quae nucleum nucis et medullam ossium scrutatur... In Augustin hatte er sich tief eingelebt und dessen Grundsätze über Sünde und Gnade in sich aufgenommen, ohne sich jedoch unbedingt von ihnen beherrschen zu lassen. Fortgesetztes Schriftstudium führte ihn gerade in Betreff des Hauptpunktes (s. oben) darüber hinaus zum ächt evangelischen Standpunkt. Auch von der Mystik hatte er nachhaltige Eindrücke empfangen, noch im Kloster durch den Verkehr mit Staupitz, seit 1516 durch die Bekanntschaft mit Tauler und der deutschen Theologie [2]). Was ihn zu ihr hinzog, war auf der einen Seite ihre Innigkeit der unmittelbaren Gottesgemeinschaft, auf der andern der Gegensatz gegen alles eigene selbstische Thun des Menschen, die

---

[1]) A. a. O. 5 (Corp. Reformat. VI, 159): Gabrielem (Biel) et Cameracensem paene ad verbum memoriter recitare poterat. Diu multumque legit scripta Occam. Hujus acumen anteferebat Thomae et Scoto. Diligenter et Gersonem legerat. Sed omnia Augustini monumenta et saepe legerat et optime meminerat. Hoc acerrimum studium inchoavit Erfordiae. — [2]) de Wette, 1, 46. Erlanger Ausg. 63, 238. Köstlin, Luther's Theologie I, 108.

sich in ihr so mächtig ausspricht (s. oben). Dieses Verzichtleisten auf alles eigene Wirken, diese „gelassene“ Hingebung, diese stille Versenkung in Gott, dieses mystische Einswerden mit Christus begegnete in Luther's Gemüthsstellung einem verwandten Zuge. Wiederholt preist er sie als die wahre Theologie, und ist nahe daran sich in sie zu versenken [1]). Dennoch bewahrte ihn auch davor seine theologische Grundrichtung. Vermöge derselben hatte er das Verhältniß des Menschen zu Gott schon viel zu tief nach der persönlich-ethischen Seite erfaßt, als daß er sich dem pantheistischen Zug, der durch diese Mystik hindurchgeht, hätte hingeben können. Sein Bewußtsein von der Erhabenheit und Majestät des lebendigen heiligen Gottes, und sein erfahrungsmäßiger positiver (nicht blos negativer) Begriff von der Sünde hob ihn darüber hinaus [2]). Dazu kommt, daß, während die Mystik das Innewohnen und das Vorbild Christi und die Nachfolge desselben vorzugsweise betonte, Luthern weit mehr an der von dem Schriftwort bezeugten Objectivität der Heilsthaten Gottes in Christo und an ihrer seligen Frucht, der Sündenvergebung, gelegen war: erst Christus für uns, dann und damit in uns. Auf diesen Punkt war sein Glaubensauge unverrückt gerichtet.

Daher will er, wie er sich selbst ausdrückt, statt des weiten Weges der mystischen Contemplation, den „kürzeren“ Weg, den Weg des einfachen Glaubens erwählen. —

Was endlich die humanistische Bildung betrifft, so scheint Luther in Erfurt von ihr nur eine allgemeine Anregung empfangen zu haben; später hat er sich jedoch mittelst ihrer, unterstützt von seinem eminenten Sprachtalent, diejenige Kenntniß des Griechischen und Hebräischen angeeignet, die ihn zum Dollmetscher der heil. Schriften an das deutsche Volk machte, eine Arbeit, unter deren Vollzug er selbst zum originalsten Fortbildner seiner Muttersprache wurde.

Wir sehen, daß Luther's Theologie, von den edelsten Bildungselementen der Zeit genährt, dennoch sich frei und selbstständig aus ihrem Prinzip entwickelt hat.

Und eben dieses Prinzip hat ihn auch zum Reformator gemacht. Denn was ihn bewog, mit der gewonnenen Heilserkenntniß

---

1) de Wette 1, 102. Köstlin a. a. O. I, 112. — 2) Vgl. Köstlin a. a. O. I, 114.

offen und öffentlich hervorzutreten, das war das seelsorgerische Gewissen, welches sich gedrungen fühlte, den Bruder vor dem Abweg, auf den es ihn verirrt sieht, zu warnen, es war der Dank für die empfangene und erfahrene Gnade, die thätige, erbarmende Nächstenliebe, die von dem Glauben unzertrennlich ist. Hören wir ihn selbst: An dem Tage des Anschlages der Thesen sagte er in der Predigt, er rede jetzt Einiges vom Ablaß ut ego sim excusatus et vos a periculo falsae intelligentiae eruamini [1]), in der Schrift von der christlichen Freiheit: „Und ob der Christ nun durch den Glauben frei ist, soll er sich wiederum williglich einen Diener machen, seinem Nächsten zu helfen, mit ihm fahren und handeln, wie Gott mit ihm durch Christum gehandelt hat. Und das alles umsonst, nichts darin suchen als göttliches Wohlgefallen und also denken: wohlan, mein Gott hat mir unwürdigem, verdammtem Menschen ohn' all' Verdienst, lauterlich umsonst und aus eitel Barmherzigkeit geben durch und in Christo vollen Reichthum aller Frömmigkeit und Seligkeit, daß ich hinfort nichts mehr bedarf, als glauben, es sei also. Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwänglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst thun, was ihm wohlgefällt und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christe, wie Christus mir worden ist", — diese aus dem rechtfertigenden Glauben geborene Liebe, und daß ich es noch bestimmter sage, die Liebe zu dem armen deutschen Volke, dem er selbst angehörte und für welches er ein weites und warmes Herz hatte, war das Motiv seiner reformatorischen Thätigkeit. Er fühlte mit ihm die Last, unter der es fast erlag, und wollte es von seinem Irrweg herumführen auf den Heilsweg, welchen Gottes Gnade ihn selbst hatte finden lassen. Darum zog er sich nicht wie die Humanisten, wie Erasmus, reservirt in das literarische Stillleben zurück, sondern trat heraus und redete zu dem Volk im Beichtstuhl, auf der Kanzel, in volksthümlichen, geistesgewaltigen, zündenden Schriften, — und das Volk hinwiederum verstand seine Sprache, weil sie seinem eigenen Bedürfnisse entsprach. Die Besten der Nation fielen ihm zu. In dem Maße als sein Wort Eingang fand, machte sich dieselbe Heilserfahrung und Heilserkenntniß in weiten Kreisen gel-

1) Opera varii argumenti 1, 183.

tend, wenn auch nicht in gleicher Stärke und Tiefe wie bei ihm; aber die großen Wahrheiten von der Autorität des göttlichen Wortes über alles Menschenwort und Kirchenwort, von dem Gegensatz zwischen Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, von der Unzulänglichkeit aller gesetzlichen Leistungen und von der Herrlichkeit der freien sündenvergebenden Gnade, von dem rechtfertigenden Glauben und von der evangelischen Freiheit — diese Grundgedanken drangen in das Herz des Volkes. Man muß sich noch einmal das lastende Joch der zwiefachen Knechtschaft, unter der es verhalten war, vergegenwärtigen, um die Freude zu begreifen, mit der es sie begrüßte, mit der es das Lied anstimmte: „Es ist das Heil uns kommen her aus Gnad und lauter Güte" u. s. w.

Indem man nun daran ging, diese Heilserkenntnisse näher zu präcisiren und zu organisiren, traten die beiden Prinzipien in ihrer Bedeutung als die eigentlichen Centralpunkte klar hervor. Das Formale liegt dem ganzen Lehrbau als dessen Voraussetzung zu Grunde (s. oben S. 192), die Augustana spricht es in der Vorrede und am Schlusse aus, Melanchthon hebt es in den Loci vom J. 1521 aufs nachdrücklichste hervor[1]), in den Schmalkaldischen Artikeln (III, 303, 15) heißt es: regulam habemus ut verbum Dei condat articulos fidei, et ne angelus quidem, und die Concordienformel stellt den Satz auf: scriptura sacra est unica regula et norma secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestumari et judicari oportet[2]). Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben aber wird ausdrücklich als das materiale Prinzip an die Spitze gestellt. Sie heißt „das Hauptstück im christlichen Wesen, der Hauptartikel des christlichen Glaubens, der fürnehmste Artikel der christlichen Lehre" (Augustana A. 20). „Der Artikel, von dem man nicht weichen oder nachgeben darf, es falle

---

[1]) In dem Widmungsschreiben an Tilemann Plettner: nihil perinde optarim, atque si fieri possit, christianos omnes in solis divinis literis liberrime versari et in illarum indolem plane transformari. Nam quum in illis absolutissimam sui imaginem expresserit divinitas, non poterit aliunde neque certius neque propius cognosci. Fallitur, quisquis aliunde christianismi formam petit, quam e scriptura canonica. — [2]) Epitome 517. Solida declaratio 568, 3. 571. (Die Zählung der Seiten bei den symbolischen Büchern immer nach der Ausgabe von Müller).

gleich Himmel und Erde oder was nicht bleiben will (Act. 4, 12); und auf diesem Artikel steht Alles, was wir wider Papst, Teufel und Welt lehren und leben [1]): der **articulus stantis vel cadentis ecclesiae** [2]).

3) Die Tragweite des Prinzips.

So einfach das Prinzip des Protestantismus in seiner Zweiseitigkeit erscheint, so gleicht es doch dem verborgenen Schatz im Acker, mit welchem jener Mann im Gleichniß den ganzen Acker kaufte. Es hat eine Tragweite, deren Umfang die Reformatoren selbst im Anfang noch lange nicht vollständig übersahen: es bestimmt negativ und positiv das Verhältniß des Protestantismus zur Tradition, zur Gesetzlichkeit, zum Kirchenbegriff und zu der Gnadenmittellehre des römischen Katholicismus, aber auch zu der unevangelischen Geistlichkeit des sog. Spiritualismus, — mithin die charakteristischen Grundzüge des Protestantismus.

a) Das Verhältniß zur kirchlichen Tradition. Denn wenn Christus allein das Heil, der Glaube an ihn die Vermittlung des Heilsstandes und das von ihm zeugende Schriftwort die allein untrügliche Quelle der Heilserkenntniß ist, so muß die kirchliche Tradition ihre bisherige prädominirende Stellung zur Gemeinde verlieren, sie muß aufhören, als zweite, der heil. Schrift ebenbürtige Quelle göttlicher Offenbarung, als letzte, oberste Instanz zu gelten und sich dem Urtheil derselben zu unterstellen (ecclesia ad evangelium Dei alligata est). Alle andern Autoritäten, und stehe ihnen ein noch so großes Ansehen zur Seite, selbst kirchliche Decretalen, Concilien, Päpste müssen sich unter diese höchste, absolute

---

1) Schmalkaldische Artikel S. 300. — 2) Luther an Brenz im Jahre 1530 (de Wette 4, 151): hic locus caput et angularis lapis est, qui solus ecclesiam Dei gignit, nutrit, aedificat, servat, defendit; ac sine eo ecclesia Dei non potest una hora subsistere, sicut nosti et sentis. Atque adeo sic instas: neque enim quisquam recte docere potest in ecclesia, nec ulli adversario feliciter resistere, qui hunc locum seu uti Paulus appellat hanc sanam doctrinam non tenuerit ... quare te rogo, ut pergas, sicut facis, hunc locum iustitiae strenue et usque ad fastidium urgere per omnia et ubicunque poteris.

Autorität beugen und sich von ihr richten lassen, ja verworfen werden, wenn sie ihr widersprechen. Damit bricht der Protestantismus mit dem obersten Grundsatz des katholischen Systems, daß die Kirche die Herrin über den Glauben der Gemeinde sei, und setzt an deren Statt das göttliche Wort in die ihm gebührende Stelle wieder ein. Die heil. Schrift wird nun die Grundlage alles öffentlichen Lehrens, die Basis der Gemeindepredigt, die Seele der häuslichen Erbauung; die Theologie wird Schriftwissenschaft, die Tradition zum Mittel für den Nachweis der schriftgemäßen Lehre und ihrer Entstellungen durch die Vorzeit hindurch. Das ist der biblische Charakter des Protestantismus.

Aber nicht nur das unbefugte Ansehen der kirchlichen Tradition, die ganze äußerliche Gesetzlichkeit, die das Wesen des römischen Katholicismus charakterisirt (nova lex), muß sofort dahinfallen. Denn wenn uns in Christo allein das Heil und im Glauben an ihn der Zugang zu demselben gegeben ist, so verlieren jene gesetzlichen Leistungen ihre mittlerische Bedeutung und Alles was damit zusammenhängt, die scholastischen Theorien von dem meritum, von den Satisfaktionen, von operibus supererogatoriis, von den Intercessionen der Heiligen sammt der Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, das sinkt dahin vor der Sonne der freien Gnade Gottes und vor der seligmachenden Kraft des rechtfertigenden Glaubens. Und weil diese gesammte Werklehre auf's engste mit dem Pelagianismus des katholischen Systems zusammenhängt, so wird auch dieser bis in seine feinsten Nüancen hinein verworfen; es wird dem natürlichen Menschen jede Fähigkeit zur Erwerbung eines eigenen Verdienstes abgesprochen, überhaupt der status corruptionis weit höher angeschlagen, als es dort der Fall ist. Das Christenthum kommt wieder unter den evangelischen Charakter zu stehen, der ihm ursprünglich eignete.

Von da aus aber gestaltet sich auch die ganze Stellung der Kirche, ja der Begriff der Kirche selbst nothwendig um. Ist Christus der alleinige Mittler des Heils und der Glaube an ihn die alleinige Bedingung dafür, so kann die Kirche mit ihrem Klerus nicht die legitime Heilsmittlerin, die Zugehörigkeit zu Christo kann nicht gebunden sein an den Gehorsam gegen die Satzungen der Kirche, an die Leistung der von ihr vorgeschriebenen Ver-

mittlungen, an den Anschluß an ihre Institutionen: die Kirche muß dieses angemaßte Prärogativ, womit sie Christo die alleinige Mittlerschaft entzieht und dem christlichen Volke den unmittelbaren Zugang verschließt — sie muß dieselbe aufgeben und ihm, dem Herrn, zurückgeben. Damit aber bricht die ganze Basis des hierarchischen Kirchenbaues zusammen, der Episkopat verliert seine privilegirte Herrscherstellung und die Gemeinde der Gläubigen tritt wieder ein in das ihr gebührende Recht. So durchgreifend und einschneidend ist nach dieser Seite der Einfluß des protestantischen Prinzips. Es wird zum Protest gegen den ganzen Bestand der herrschenden Kirche.

Aber dieser Protest gilt nicht der Kirche an sich. Vielmehr ergibt sich gerade von demselben Prinzipe aus ein tieferer und wahrerer Begriff derselben, kraft dessen ihre Geistigkeit und Innerlichkeit zu Rechte kommt. Denn ist die Zugehörigkeit zu dem Mittler der Gnade allein an den durch das Wort vermittelten Glauben geknüpft, so ist die Kirche nichts anderes und kann nichts anderes sein, als die Gemeinschaft der Gläubigen an Ihm dem Haupte, die Gemeine der Heiligen (d. h. Geheiligten) — „eine innerliche, geistliche Christenheit". Schon sehr frühzeitig war Luther'n diese Consequenz aufgegangen. Sie bildete die positive Grundlage seines Kampfes gegen die römische Hierarchie [1]) und wurde bald darauf (1520) in der Schrift „vom Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig" (Aug. v. Alveld) von ihm eben so ausführlich als kühn und nachdrücklich entwickelt. Er sagt da: „Die Schrift redet von der Christenheit gar einfältiglich und nur auf Eine Weise, über welche die Gegner zwei andre haben in den Brauch gebracht. Die erste Weise nach der Schrift ist, daß die Christenheit heißet eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, wie wir im Glauben beten: ich glaube an den heil. Geist, eine Gemeinschaft der Heiligen. Dieß Gemeinde oder Sammlung heißt aller derer, die im rechten Glauben, Hoffnung und Liebe leben, also daß der Christenheit Leben, Wesen und Natur sei nicht leiblich Versammlung der Herzen in Einem Glauben, wie Paulus sagt Eph. 4: Eine Taufe, Ein Glaube, Ein Herr. Als ob sie schon

---

1) S. d. Schrift gegen Emser v. J. 1519. Vgl. Köstlin, Luther's Theologie 1, 251 ff.

sind leiblich von einander getheilet tausend Meilen, heißen sie doch Eine Versammlung im Geist, weil jeglicher predigt, glaubt, hofft, liebt, lebt wie der andere. — Das heißt nun eigentlich eine geistliche Einigkeit, von welcher die Menschen heißen eine Gemeinde der Heiligen; welche Einigkeit allein genug ist zu machen eine Christenheit, ohne welche keine Einigkeit, es sei der Statt, Zeit, Person, Werk, oder was es sein mag, eine Christenheit macht". — „Christi Reich ist nicht zu Rom, auch nicht an Rom gebunden, weder hie noch da, sondern wo da inwendig der Glaube ist, der Mensch sei zu Rom hie oder da. — Denn wo das wahre Christen machte, daß man in der äußern römischen Einigkeit ist, so wäre kein Sünder unter ihnen, dürften auch des Glaubens nicht noch Gottes Gnaden, davon sie Christen würden, sondern wäre genugsam dieselbe äußere Einigkeit. — Darum habe das fest, wer nicht irren will, daß die Christenheit sei eine geistliche Versammlung der Seelen in Einem Glauben und daß Niemand seines Leibes halben werde für einen Christen geachtet; auf daß er wisse, die natürliche eigentliche rechte wesentliche Christenheit stehe im Geiste und in keinem äußerlichen Dinge, wie das mag genennet werden". — Sie ist also eine unsichtbare, und eben deshalb ein Gegenstand des Glaubens. „Die Kirche Jesu Christi wird nicht gesehen, sondern geglaubt". Sie kann da nicht (ganz) fehlen, wo Gottes Wort gepredigt wird [1]). — Obwohl ihrem Wesen nach rein innerlich, hat sie jedoch eine Seite an sich, vermöge deren sie nach außen erkennbar wird. Denn dasselbe was ihren Lebensgrund bildet, wird auch zu ihrer Lebensbethätigung: Wort, Taufe und Sakrament (Abendmahl). „Dieß sind die äußern Kennzeichen, daran man merken kann, wo die (wahre) Kirche in der Welt ist" [2]). Diese drei, die Predigt des Evangeliums, die professio fidei oben an. „Wo du die siehest und hörest und bei welcher Person, da zweifle nicht, daß die Gemeinde Gottes da sei". In der alten apostolischen Kirche stellten sie sich am

---

[1]) Vgl. die spätern Ausführungen in der Schrift gegen Catharinus (Jen. 2, 376), von den Concilien und Kirchen 1537, und Köstlin, Luther's Theologie 2, 535. — [2]) Nicht aber, wer wahrhaft ein Glied derselben ist; denn dieß weiß und mit Sicherheit allein der Herzenskündiger. — Vgl. die in der vorigen Anmerkung citirten Schriften und Plitt, Einleitung in die Augustana 2, 224—233.

reinsten dar. Durch Gottes Gnade haben sie sich, selbst in den dunkelsten Zeiten des Papstthums, wenn freilich in kümmerlicher Gestalt, erhalten. Die Evangelischen aber befinden sich in ihrem Besitz und wissen sich sohin als Glied der Einen heiligen Kirche, als lebendige Fortsetzung derselben. Deshalb gilt auch ihr Protest nicht jenem alten guten Bekenntnißgrunde, sondern den späteren unevangelischen Neuerungen, den hierarchischen Entstellungen der Lehre und des Cultus. In sofern will der Protestantismus keine Neuerung sein, sondern Anknüpfung an das kirchliche Alterthum, Reinigung des vorhandenen Bestandes, nicht Umsturz, sondern Bewahrung des guten, Erneuerung des ächten Alten. Dieß sein conservativer Charakter, wie er sich in dem ganzen Lebensgang Luther's ausprägt

Gleichwohl geht sein Wesen nicht in dieser conservativen Richtung auf. Er ist zugleich ein wesentlich Neues, ein neuer frischer Lebenstrieb an dem alten Baum der Kirche und hat in sofern einen wahrhaft progressiven Charakter. Dieses Neue ist zunächst sein Prinzip selbst. Vermöge dessen nimmt der Protestantismus die im Mittelalter abgebrochene normale Lehrentwicklung wieder auf, von dem Centralpunkte des Christenthums aus greift er reinigend in sie ein und führt sie fördernd und fortbildend um einen bedeutenden Schritt weiter.

b) Einen sonderlichen Beweis davon gibt das Verhalten des evangelischen Protestantismus zu einem zweiten Gegensatz, den wir als das andere Extrem des römischen Katholicismus bezeichnen können, zu der sog. spiritualistischen Richtung; Luther nennt sie den „falsch evangelischen Geist", ihre Anhänger „Schwarmgeister". Auch sie ist angeweht von dem Geiste des Protestantismus, eine eigenthümliche Erneuerung der spätern Mystik —, auch sie will Rechtfertigung, Glaube, Heiligung, Ertödtung des Fleisches; aber während der ächte Protestantismus alle hiehergehörigen Momente in der Einheit ihrer beiden Seiten, als göttlich bewirkte und menschlich (durch den Glauben) vermittelte faßt und so eine kernhafte erneuerte Persönlichkeit gewinnt, legt jene das Gewicht ausschließlich auf die Subjectivität, auf die Innerlichkeit, auf die Immanenz Gottes in dem Menschen. Die schriftgemäße, kirchliche Lehre von der Rechtfertigung dünkt ihr zu äußerlich, die objective Seite der-

selben, die Imputation des Verdienstes Christi noch zu hart, zu spröde. Sie will an die Stelle der zugerechneten Gerechtigkeit eine wesentliche setzen, eine „Innewohnung des Geistes“ — ein Ausdruck, den sie im weitesten, unbestritten häufig ans Pantheistische anstreifenden Sinn gebraucht, und womit sie zugleich den genuinen Begriff des rechtfertigenden Glaubens sammt der ihm entsprießenden Lebenserneuerung alterirt [1]). Es ist überhaupt dieser Richtung lediglich um das Innerliche zu thun: „Geist, Geist“ ihre Losung. Deshalb achtet sie gering das äußerliche („leibliche“) Wort, sowohl das gepredigte als das geschriebene, dem sie ein „inneres Wort“, d. h. eben jenen dem Menschen unmittelbar inwohnenden Geist entgegenstellt: ersteres sei ein bloser Buchstabe oder Schall, dieses das lebenskräftige, wesentliche Wort: „der Mensch wird ohne Predigt und Schrift von Gott gelehrt“. Deshalb achtet sie gering das äußere Zeichen im Sakrament, die Objectivität seiner Wirkungen, und bestreitet namentlich den mündlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, bald auch die Kindertaufe. Aus demselben Grunde verkennt sie die Bedeutung des historischen Christus und der geschichtlichen Erlösungsthatsachen, die Bedeutung der äußern Seite der Kirche, der äußeren Ordnungen des Gottesdienstes, des christlichen und bürgerlichen Lebens, die Bedeutung des Predigtamtes, bald auch der weltlichen Obrigkeit, — und schlägt am Ende, wie dieß häufig solchen extremen Conceptionen zu geschehen pflegt, in eine falsche Aeußerlichkeit und Fleischlichkeit, ja in einen politisch-religiösen Radikalismus um. Denn sobald man beide Seiten trennt, verliert man das rechte persönliche Centrum, geht des Schlüssels zur Schrift, insbesondere zur Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, altem und neuem Testament, verlustig und wird dieselbe zu einem Gesetzbuch, das nach außen gekehrte Leben zu einer peinlichen Werkerei [2]). Dieß die Grundzüge einer Richtung, die in vielfachen Modificationen innerhalb des Protestantismus hervorbrach.

Sie begegnet uns zunächst in jenen Wittenberger Fanatikern v. J. 1521, die einen so verfrühten Sturm gegen die Messe und gegen die Bilder unternahmen, und von denen auch Andreas Carl-

---

[1]) Vgl. Erbkam, Gesch. der protest. Sekten im Zeitalter der Reformation, S. 170—172. — [2]) S. Köstlin, Luther's Theologie 2, 73.

stadt sich hinreißen ließ. Schon zuvor hatte dieser Theologe geäußert: „Aeußerlich Ding sei kein nütze; das äußerliche Wort reiche nicht hin zur rechten Erleuchtung und Tröstung; der Geist müsse es thun". Bald kehrt er auch die Ordnung des Heils um: Erst Christi Einsprechung in uns, dann Rechtfertigung aus dem Glauben — oder er identificirt die Wirkung der Buße und des Evangeliums. Auch an der der Sakramente wird er zweifelhaft: „sie sind viel zu grob, um den Grund der Seele anzurühren". Das Wesen der äußeren Taufe setzt er nun darein, daß sie ein Bekenntniß zu Gott anzeige. Die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl läugnet er; nur geistlich könne man sein Fleisch genießen; dieser geistliche Genuß aber ist ihm nichts anderes als eine Steigerung der subjectiven Empfindung des Glaubens, „ein herzfreundliches Gedächtniß des Opfers Christi". Noch weiter gingen die Schwärmer, die aus Zwickau herübergekommen waren, Nicolaus Storch, Marc. Thomä Stübner und der Prediger Thomas Münzer, der an jenen Wittenberger Unruhen freilich keinen Antheil hatte, aber bald um so mehr von sich reden machte. Luther that ihnen lange nicht genug. „Man brauche Leute von höherem Geist, es helfe nichts, so fest an der Bibel hangen, Gott selbst müsse reden" — und einer solchen unmittelbaren Offenbarung rühmten sie sich. Die Kirche müsse wieder ein rein geistliches Reich werden, zuvor aber das Gericht über die Welt ergehen. — Von da an entwickelte sich dann diese Richtung in zwei Strömungen, die eine, mit Th. Münzer an der Spitze, in den Wiedertäufern, die ihre politisch-religiösen Ideale in einem irdischen Zion verwirklichen wollten und hernach ein so schreckliches Ende in Münster nahmen [1]), die andere in den theosophischen Sekten eines Joh. Denk, Ludwig Hetzer, Hubmeier, Jak. Kautz in Worms, welche die oben bezeichneten Grundsätze theoretisch auf die Spitze trieben und bis zur totalen Verkehrung der rechten Heilsordnung, und zur Leugnung der wahren Gottheit Christi und der Trinität fortschritten. Auch Schwenkfeld und Sebastian Frank, so verschieden beide, gehören hieher [2]). Durch ganz Süddeutschland, in Schwaben, Franken, am

---

[1]) S. Dorner, Geschichte der protest. Theologie S. 131. — [2]) S. mein Bekenntniß der evang.-luth. Kirche 1848 S. 62. Ueber Schwenkfeld später.

Rhein, insbesondere in der Schweiz fanden sie den lebhaftesten Anklang. Selbst Oekolampad theilte ihre Ansichten über Wort und Sakrament [1]).

Es gab für die junge evangelische Kirche keine größere Versuchung als die ihr von daher drohende. Sie hätte, wenn zur Obmacht gelangt, den Protestantismus in einen bodenlosen Spiritualismus, die Reformation in eine Revolution verwandelt. Aber Luther erkannte sofort die Gefahr in ihrer ganzen Größe; noch auf der Wartburg, sobald er Kunde von ihr bekam, trat sie ihm entgegen. Kaum von da zurückgekehrt, warf er die Wittenberger Schwärmer durch seine acht gewaltigen Predigten zu Boden und bekämpfte seitdem diesen „Schwarmgeist“ nach allen Seiten mit der höchsten Energie [2]). Er sah wohl, was es galt. „Unter uns selbst, sagt er, gedenkt jetzt der Satan seinen Muthwillen zu üben; nun er sieht, daß er uns zur Linken nicht täuben kann, wirft er sich auf die rechte Seite; vorher hat er uns allzu papistisch gemacht, nun will er uns allzu evangelisch machen“ [3]). An seinen obersten Prinzipien, wie sie ihm aus der eigenen Lebenserfahrung heraus erwachsen waren, besaß er das Mittel, den Irrthum sowohl bis in's innerste Herz hinein zu durchschauen, als ihm das positiv Rechte entgegenzustellen.

Und zwar stellte er ihm zuvörderst die rechte Heilsordnung entgegen: Erst Buße, dann Glaube, erst die Predigt des Gesetzes, welches die Sünde offenbart, das Gewissen schreckt und vor Gottes Zorn demüthigt; darnach die Predigt des Evangeliums, das Wort von der Sündenvergebung, welches die Gewissen tröstet und aufrichtet. Diese zwei Stücke findet man bei den falschen Propheten nicht oder nicht in der rechten Ordnung. Erst auf sie läßt Luther das Gericht über den alten Menschen, die Werke der Liebe gegen den Nächsten u. s. w. folgen.

Sodann bestimmt er, oder vielmehr es bestimmt sich selbst von dem rechtfertigenden Glauben aus das Verhältniß des Aeußern und Innern in den Gnadenmitteln: Ist es der Glaube, der Glaube allein, der den Menschen zum Theilhaber der Gerechtigkeit Christi

---

1) Bekenntniß der evang.-luth. Kirche S. 63.

2) Vornehmlich geschah dieß in der Schrift wider die himmlischen Propheten vom J. 1524—1525. — 3) Erlanger Ausg. Bd. 28, 287.

macht, und ist es das Wort, durch welches Gottes Geist diesen Glauben in ihm wirkt, das Heil in Christo ihm zueignet, dann kann das „mündliche leibliche" Wort kein bloses leeres Zeichen sein, es muß seinen Gegenstand, weil es ihn dem Subjecte vermittelt, zum Inhalte haben, es muß das wirkungs- und lebenskräftige Medium des Geistes sein. Nur auf diesem Wege kommt erfahrungsmäßig das Heil an den Menschen. Und dasselbe gilt dann auch von den Sakramenten als „leiblichen Zeichen". Da haben wir das von Gott selbst geordnete Verhältniß. So Luther in der klassischen Stelle: „Gott hat uns [1]) aus großer Güte wiederum geben das reine Evangelium, den edlen, theuern Schatz unsers Heils. Dieser Gabe muß nun folgen auch der Glaube und Geist inwendig in gutem Gewissen. — Diesem Evangelio ist der Teufel feind und wills nicht leiden; und weil er bisher nichts dawider vermocht hat mit Gewalt noch Schwert, greift ers nun an mit List und mit falschen Propheten. — Und geht die Sache also zu: So Gott sein heil. Evangelium hat auslassen gehen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise. Einmal äußerlich, das ander Mal innerlich. Aeußerlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Evangelii und durch leibliche Zeichen, als da ist Taufe und Sacrament. Innerlich handelt er mit uns durch den heil. Geist und Glauben sammt andern Gaben; aber alles der Maßen und der Ordnung, daß die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, also daß ers beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stück zu geben ohn durch die äußerlichen Stück; denn er will Niemand den Geist noch Glauben geben ohn das äußerliche Wort und Zeichen. — Auf diese Ordnung habe Acht, da wirds ganz und gar an liegen. Denn wiewohl sich dieser Rottengeist stellet, als hielte er groß von Gottes Wort und Geist, und rühmet treffliche Brunst der Liebe und Eifers zur Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes, so ist doch das seine Meinung, daß er diesen Orden umkehre und einen widersinnischen aufrichte aus eignem Frevel und führet die Sache dermaßen: Erstlich, was Gott äußerlich ordnet zum Geist innerlich, ach wie höhnisch und spöttisch schlägt er das in den Wind und will zuvor hinein in

---

1) Erlanger Ausgabe 29, 208 f.

den Geist. Ja, spricht er, sollt mich eine Hand voll Wassers von Sünden rein machen? Der Geist, der Geist, der Geist muß es inwendig thun. Sollte mir Brod und Wein helfen? Sollte das Hauchen über das Brod Christum ins Sacrament bringen? Nein, nein, man muß Christi Fleisch geistlich essen. — Wer den Teufel nicht kennt, möcht wohl meinen, sie hätten fünf heilige Geiste bei sich. Wenn man sie aber fragt: wie kommt man denn zu demselben hohen Geiste hinein? so weisen sie dich nicht aufs äußerliche Evangelium, sondern ins Schlaraffenland und sagen: stehe in der Langeweile, wie ich gestanden bin, so wirst du es auch erfahren; da wird die himmlische Stimme kommen und Gott selbst mit dir reden. — Siehest du da den Teufel, den Feind göttlicher Ordnung? Wie er dir mit den Worten Geist, Geist, Geist das Maul aufsperret und doch dieweil beide, Brücken, Steg und Weg, Leiter und Alles umreißt, dadurch der Geist zu dir kommen soll, nämlich die äußerliche Ordnung Gottes in der leiblichen Taufe, Zeichen und mündlichem Wort Gottes, und will dich lehren, nicht wie der Geist zu dir, sondern wie du zum Geist kommen sollst, daß du sollst lernen auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten; und sagen doch nicht, wie oder wenn, wo oder was, sondern sollsts erfahren selbst wie sie. — Wiederum, was Gott nicht ordnet äußerlich, da lobdern sie heraus, als wären sie unsinnig. Und gleich wie sie einen eignen innerlichen Geist erdichten, also richten sie auch eigne äußerliche Ordnung an, da Gott weder von gebeten noch verboten hat, als daß man soll keine Bilder, Kirchen, Altar haben, nicht Messe nennen, nicht Sacrament heißen oder aufheben, nicht Kasel haben, sondern graue Röcke tragen, lieber Nachbar nennen, gottlose Fürsten todtschlagen, kein Unrecht leiden, und viel der äußerlichen Demuth und Geberden treiben, die sie selbst erdichten und die Gott nicht achtet. Wer hie anders thut denn sie, der ist ein zwiefältiger Papist, der hängt und mordet Christum, und müssen Schriftgelehrten sein. Wer es aber thut, der ist schon in den Geist hineingesprungen mit Stiefeln und mit Allem und ist ein Geistgelehrter. — Weiter, was Gott innerlich ordnet, als den Glauben, das gilt nichts, fahren zu und nöthigen alle äußerliche Wort und Schrift, die auf den innerlichen Glauben dringen, auf eine äußerliche neue Weise, den alten Menschen zu tödten. — Summa: was Gott vom innerlichen

Glauben und Geist ordnet, da machen sie ein menschlich Werk aus. Wiederum, was Gott vom äußerlichen Wort und Zeichen und Werken ordnet, da machen sie einen innerlichen Geist aus und setzen die Tödtung des Fleisches vornan zuerst vor den Glauben, ja vor das Wort, fahren also heraus, wo Gott hinein will und hinein, wo Gott heraus will".

Es wird kaum eine Consequenz des protestantischen Prinzips geben, die wichtiger und durchschlagender wäre. Sie verwahrt die Heilsordnung vor einer falschen Subjectivität, sie sichert die historische Continuität des Christenthums und erschließt das Verständniß der Gnadenmittel, wie denn Luther gerade im Zusammenhang mit ihr die Lehre von der Taufe, vom heil. Abendmahl und von den kirchlichen Ordnungen ausführlich entwickelt hat (J. 1524—29).

c) Aber nicht nur dieß; das protestantische Princip greift reinigend und fortbildend durch alle Glaubenslehren hindurch. So wie es das ganze Christenthum wurzelhaft in sich beschließt, so wirft es sein Licht auf alle einzelnen Glaubenslehren und wird zum fruchtbaren Keim einer gesunden dogmatischen Fort- und Neubildung [1]). Es hat sich bis heute noch nicht erschöpft, es treibt noch in der Gegenwart seine Blüthen. Wo es je in spätern Zeiten zu einer kirchlichen Erneuerung kam, da ist sie von diesem Centralpunkte ausgegangen.

Den Nachweis dafür behalten wir dem Folgenden vor. Hier handelte es sich nur um die obersten Grundsätze und deren Tragweite für den Gesammtcharakter des Protestantismus.

Unterdessen war die Zeit herangekommen, wo sich dieser zu einem kirchlichen Gemeinwesen consolidirte. Damit entstand die Nothwendigkeit, jene Grundzüge in bestimmte Formen zu fassen, ein öffentliches Bekenntniß aufzustellen. Dahin gehen wir nun sofort.

---

[1]) „Es ist nur Ein Artikel und Regel in theologia; wer die nicht wohl inne hat und weiß, der ist kein Theologus, nämlich rechter Glaube und Vertrauen auf Christum. In den Artikel fließen oder gehen wieder heraus die andern allzumal und ohne diesen sind die andern nichts. Diesen Artikel verstehen aber allein die betrübten, elenden, geplagten und angefochtenen Herzen".

Zweites Stadium.

Der Aufbau des protestantischen Lehrbegriffs in der Consequenz seines Princips. (1530—37).

Bis zum Wormser Reichstag stand Luther allein. Von da ab kamen und sammelten sich die Mitarbeiter am Werk. Voran Melanchthon, der Mann mit der ausgezeichneten humanistischen Bildung, mit dem klaren, hellen, verständigen Geiste [1]). Er war soeben erst (1518) aus Tübingen auf den Wunsch des Churfürsten nach Wittenberg gekommen. Sein Lehrer und gesippter Freund Reuchlin hatte ihn empfohlen und gesendet. „Er wird, so schrieb Reuchlin an den Churfürsten, er wird der hohen Schule zu Ehren, Lob und Nutzen dienen, daran sollt Ihr keinen Zweifel haben; denn ich weiß unter den Deutschen Keinen, der über ihm wäre, ausgenommen Erasmus Roterodamus". Und diese Erwartung erfüllte sich bald. Denn Melanchthon stand auf der Höhe der humanistischen Bildung seiner Zeit: ein ausgezeichneter Kenner der Sprachen, überhaupt des klassischen Alterthums, mit dem ganzen Umfang des damaligen Wissens vertraut, zugleich ein Meister in klarer lichtvoller Darstellung (homo planus et purus). So ausgerüstet kam er mit der Absicht nach Wittenberg, hier der neuauflebenden Wissenschaft einen Heerd zu gründen. Und in der That datirte sich von da an die immer wachsende Blüthe der Universität. Aber, was noch weit bedeutsamer war, Melanchthon ging sogleich in die große reformatorische Bewegung mit ein. Durch Luther kam er sofort zur Erkenntniß des reinen Evangeliums, an der Glaubenskraft Luther's wuchs er heran, er nannte ihn den Elias, den Mann voll heiligen Geistes, und Luther erkannte hinwiederum auf den ersten Blick Melanchthon's Gabe und Bedeutung für das Werk Gottes. Kaum war Melanchthon mit seiner Antrittsrede de corrigendis adolescentiae studiis aufgetreten, so schrieb Luther: homo admirabilis et nihil plane habens, quod non supra hominem sit: Familiaris-

---

[1]) S. den treffl. Artikel Mel. von Landerer in Herzog's Real-Encycl.; Galle, Charakteristik Melanchthon's 1840 und Plank, Melanchthon, Praeceptor germaniae, 1860, ebenso die übertriebene Apotheose bei Dorner S. 111.

simus mihi et amicissimus. Ergriffen von dem mächtigen Zug des Evangeliums suchte Melanchthon die humanistische Bildung, die er besaß, der Reformation dienstbar zu machen; er ließ sich bestimmen, neben seinen allgemein wissenschaftlichen Vorlesungen auch exegetische zu halten, wozu ihn seine weite Sprachkenntniß und seine ganze Stellung vorzugsweise befähigte. Durch diese zwiefache Thätigkeit half er zunächst der Jugend die Heilserkenntniß aus der Schrift erschließen und wurde so Luther's Mitarbeiter an der Reformation. Gott selbst hatte beide zur gegenseitigen Ergänzung neben einander gestellt. War Luther's Arbeit im eigentlichsten Sinne schöpferisch bahnbrechend, aus den innersten Tiefen des Glaubens und aus den Quellen des Wortes heraus grundlegend, so besaß Melanchthon die Gabe der ruhigen, klaren Ausgestaltung, der gewinnenden und überzeugenden Darstellung. Seine Arbeit war vorzugsweise eine theologische. So hat auch Luther selbst das Verhältniß gefaßt in den bekannten Worten: „Mein Geist, darum daß er unerfahren ist in feinen Künsten und unpolirt, thut nichts, denn daß er einen großen Wald und Haufen der Worte ausspeiet; so hat er auch das Schicksal, daß er rumorisch und stürmisch ist. Ich bin dazu geboren, daß ich mit Rotten und Teufeln muß kriegen, darum meine Bücher viel kriegerisch sind; ich bin der grobe Waldrechter, der Bahn brechen muß. Aber Magister Philipp fährt säuberlich stille daher, säet und begeußt mit Lust, nachdem ihm Gott gegeben seine Gaben reichlich".

[Neben Melanchthon standen ihm noch zur Seite als Mitarbeiter in Entwicklung und Ausprägung der evangelischen Lehre die andern Wittenberger Theologen, vor Allen Johann Bugenhagen und Justus Jonas, dann Spalatin. In demselben Geiste wirkten in andern Theilen Deutschlands Andreas Osiander, Urban Rhegius, Johann Brenz, Erhardt Schnepf. Dieß waren die älteren Theologen, die Hauptführer der evangelischen Kirche. Unter ihrer Leitung aber bildete sich schon eine ziemliche Schaar zum Theil recht bedeutender jüngerer Männer aus, die das Begonnene in demselben Sinne weiter zu führen und zu immer klarerer Ausgestaltung zu bringen versprachen.

Die erste, grundlegende Feststellung des evangelischen Lehrbegriffes geschah schon von der älteren Generation, vornehmlich, wie

in der Natur der Sache lag, durch Luther und Melanchthon selbst. Sobald für die evangelischen Christen die Zeit erschienen war, sich gemeindlich zusammenzuschließen und äußerlich zu organisiren, war auch der Anlaß da, ihren Glauben in einem klar und scharf ausgeprägten Bekenntnisse kund zu geben. Schon die Sächsische Visitation von 1528 mit dem „Unterricht der Visitatoren" arbeitete darauf hin. Noch Bedeutenderes und Entscheidenderes geschah im folgenden Jahre durch Luther's beide Katechismen, die mit unvergleichlicher Einfalt und Verständlichkeit den Gemeindeglauben aussprachen. Eine durch den Gegensatz geforderte mehr theologische Fassung erhielt dieser zu Ende des Jahres 1529 in den aus Luther's Feder geflossenen Marburger und in den an diese eng sich anschließenden Schwabacher Artikeln desselben Verfassers.

So fehlte es an vorbereitenden Bekenntnißarbeiten nicht. Und die reife Frucht all dieser Bemühungen war dann die von Melanchthon verfaßte **Augsburgische Confession**, das Grundbekenntniß der evangelischen Kirche, um welches als um ein Panier sie sich allezeit geschaart hat, welches ihre ganze weitere Entwicklung bestimmte, dessen Annahme als Bedingung der Zugehörigkeit zu ihr galt.

Die Evangelischen ihrerseits dachten nicht daran, neben und nach dem Augsburgischen Bekenntnisse noch ein neues aufzustellen. Sie wußten, daß jenes ihr Grundbekenntniß im Einklang stand mit der heil. Schrift und mit den sog. ökumenischen Symbolen der alten Kirche, eine richtige und zeitgemäße Fortbildung eben dieser Symbole, ein tüchtiger und fester Aufbau auf der in ihnen gegebenen Grundlage. Sie durften sich sagen, daß die ihnen durch Gottes Wort und eigne Erfahrung geschenkte Heilserkenntniß in der Augustana durch Melanchthon zu eben so klarem und faßlichem, als mildem Ausdruck gebracht sei. Aber die römischen Gegner leugneten die Schriftgemäßheit dieses Bekenntnisses. Sie behaupteten öffentlich, es aus der Schrift und der Lehre der alten Kirche widerlegt zu haben. Dadurch nöthigten sie die Evangelischen zur öffentlichen Vertheidigung der Augustana [1]). Diese ward wieder Melanchthon übertragen und er unterzog sich der Aufgabe mit der ihm eigenen Treue und Gewissenhaftigkeit. So entstand die Apologie, die

1) [Vgl. G. Plitt, die Apologie der Augustana. Erl. 1874.]

zuverlässigste Erläuterung des Grundbekenntnisses und zu dessen vollem Verständnisse unentbehrlich, in gewisser Beziehung auch eine Ergänzung desselben, indem, entsprechend den Zeitverhältnissen, die eine Verständigung mit Rom kaum noch als möglich erscheinen ließen, in der Apologie die eigentlichen Differenzpunkte etwas schärfer ausgesprochen und bestimmter hervorgehoben wurden als in der Augustana.

Aber eben nach dieser Seite hin erwies sich bald noch ein Weiteres als wünschenswerth. Der Gegensatz zwischen Rom und der evangelischen Kirche ward immer schärfer. Ausgleichungsgedanken, wie sie gerade während des Augsburger Reichstages die Evangelischen und unter ihnen vornehmlich wieder Melanchthon gehabt hatten, erwiesen sich als durchaus nicht mehr am Platze. Die Zeit verlangte, daß man mit möglichster Bestimmtheit den Römischen gegenüber das hinstelle, wobei man Gewissens halber und auf Gottes Wort gestützt als bei der reinen Wahrheit verharren müsse. Als dann der äußere Anlaß sich fand in dem nach Mantua ausgeschriebenen Concile, zu welchem auch die Evangelischen eine Einladung erhielten, ward Luther mit solcher Aussprache beauftragt. Er entledigte sich dieses Auftrages, indem er in den letzten Tagen des Jahres 1536 die Artikel verfaßte, welche seitdem von dem Orte, wo sie vorgelegt und wenigstens auch von den zahlreichen dort anwesenden Theologen unterzeichnet wurden, die Schmalkaldischen heißen. Aus äußern Gründen wurden diese Artikel nicht damals gleich als öffentliches und officielles Bekenntniß behandelt, sondern erschienen zunächst als Privatbekenntniß Luther's. Aber die Zustimmung der hervorragendsten Theologen der evangelischen Kirche war ihnen gleich geworden und je mehr sie bekannt wurden, desto allgemeiner und lauter sprach sich diese Zustimmung aus [1]). Nach wenigen Jahren waren sie in den Landeskirchen, die treu zur Augustana und Apologie hielten, ohne officiellen Akt zu ebenso fester symbolischer Geltung gelangt, wie die beiden Katechismen Luther's. In den ältern Kirchenordnungen sieht man bei der Angabe, wo die evangelische aus der Schrift geschöpfte Heilslehre zu finden sei,

---

1) [G. Plitt, de autoritate articulorum Schmalcaldicorum symbolica. Erl. 1862.]

häufig auf die Augustana und die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und die Katechismen verwiesen; sie seien die Norm des öffentlichen Lehrens.

In diesen vier älteren, so verschieden gearteten und doch in allem Wesentlichen so zusammenstimmenden Bekenntnissen kam die Lehrentwicklung in der evangelisch-lutherischen Kirche vorläufig zum Abschlusse. Sie lassen Art und Umfang des an Heilserkenntniß neu Gewonnenen mit großer Deutlichkeit erkennen. Vor Allem die Principien der Reformation treten jedem aufmerksamen Leser schon in dem Grundbekenntnisse, der Augustana, und der sie erläuternden Apologie mit genügender Bestimmtheit entgegen.]

Das formale Princip ist in der Vorrede der Augustana als allgemeine Grundlage des ganzen Lehrbaus ausgesprochen: „Wir überreichen hiemit unserer Pfarrherren, Prediger und ihrer Lehren, auch unseres Glaubens Bekenntniß, was und welcher Gestalt sie aus Grund göttlicher heiliger Schrift (ex scripturis sanctis et puro verbo Dei) in unsern Landen, Städten, Gebieten predigen, lehren, halten und Unterricht thun“ [1]). In der Ausführung verfährt sie dann so, daß sie neben dem Schriftbeweis auch die Zeugnisse der namhaftesten Kirchenväter und kirchlichen Canones anführt, also die alte ächte Tradition in zweiter Linie geltend macht, zum Erweis, „daß bei uns nichts weder mit Lehr noch mit Ceremonien angenommen ist, das entweder der heiligen Schrift, oder gemeiner christlicher Kirche entgegen wäre“, im Schlußwort S. 69.

Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist nicht nur als materiales Prinzip ausdrücklich bezeichnet (Art. 20), sondern als constitutives Centrum in die Mitte gestellt. Um sie her ordnet sich der ganze Lehrbau des ersten Theils. Tritt auch diese Organisation nicht äußerlich hervor, sachlich erscheint doch alles entweder als Voraussetzung oder als Consequenz des vierten Artikels. Die Voraussetzungen sind: das Bekenntniß zur Trinität (A. 1), zu Christi Person und Werk (A. 3) und die Lehre von der Erbsünde (A. 2); dann folgen die Lehrstücke von der Erlangung des rechtfertigenden

---

1) Vgl. die Näherbestimmungen der Conc.-Formel, epitome 516 ff. Solida declaratio S. 568 ff.

Glaubens (Predigtamt A. 5), von dem neuen Gehorsam, in dem er sich bethätigt (A. 6), von der Kirche, als von der concreten Gemeinschaft der Gläubigen (A. 7 u. 8), von den Mitteln derselben, von den Sakramenten (A. 9—13), von den Ordnungen der Kirche und ihrem Verhältnisse zum weltlichen Regiment. Art. 18—21 bilden einen ergänzenden Nachtrag.

I. Die theologischen, christologischen, anthropologischen Voraussetzungen — Voraussetzungen, die jedoch selbst schon durch die Rückwirkung des Prinzips mitbestimmt sind.

a) Voran der Artikel von der heil. Trinität, in einfacher, altkirchlicher Form [1]) mit ausdrücklicher Verwerfung der älteren und späteren Häresien (auch der Unitarier), die ihm widersprechen. Ihn stellt die Augustana an die Spitze. Indem sie dieß thut, schließt sie sich zur lebendigen Einheit mit der alten Kirche zusammen und erweist so die Katholicität der evangelischen. Sie weiß sich mit jener in allen hohen Glaubensartikeln eins: **ecclesiae apud nos de nullo articulo dissentiunt ab ecclesia catholica.** Der innere Zusammenhang mit der Rechtfertigung wird, weil er sich von selbst versteht, nicht näher aufgezeigt [2]).

b) Die nähere Voraussetzung bildet das Bekenntniß zu Christi Person und Werk (III. Schm. A. 299) [3]). Auch dieses nimmt die Augustana in einfacher altkirchlicher Form herüber, so jedoch, daß sie die Wahrheit der Menschheit Christi und die Einheit seiner Person sonderlich betont, die scholastische Beschränkung seines Verdienstes auf die Erbsünde und auf die Sünden vor der Taufe beseitigt und statt dessen die ganze volle Bedeutung und Wirkung seines stellvertretenden Leidens und Sterbens anerkennt: **Duae naturae Christi, divina et humana in unitate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus vere Deus et vere homo, vere**

---

1) Vgl. Schmalk. Artt. 299. — 2) Trefflich hat Luther die praktische Bedeutung dieses Glaubensartikels in seiner Erklärung von Joh. 14, 15, 16, 17 und der letzten Worte David's nachgewiesen, aber auch einen tiefsinnigen Versuch gemacht, ihn aus dem christlichen Heilsbewußtsein zu entwickeln. Angedeutet hat seinen Zusammenhang damit Melanchthon in den späteren Ausgaben der loci, nachdem er ihn in der ersten ausgeschlossen.

3) Wir nehmen der leichtern Uebersichtlichkeit willen Art. 3 vor Art. 2, wie es auch in den Schwab. Artikeln und sonst geschieht.

natus, passus, mortuus, ut reconciliaret **nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis.** Auch hier liegt der causale Zusammenhang mit der Rechtfertigung auf der Hand: denn die Gnade Gottes, welche uns das Evangelium darbietet (**promissio gratiae**), ist uns durch Christum erworben, die Vergebung der Sünden, worin das Wesen dieser Gnade besteht, durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben beschafft, sein Tod das Sühnopfer für die Sünden der Welt — dieß wird auch ausdrücklich hervorgehoben, und zwar so, daß dabei die innere Nothwendigkeit einer solchen Versöhnung wenigstens angedeutet wird. Mit großer Klarheit hatte sie Luther ausgesprochen in einer Epistelpredigt am Neujahr, Kirchenpostille Bd. 7, 310: „Es sind Etliche, zuvor unter den neuen hohen Schullehrern, die da sagen: Es liege die Vergebung der Sünden und Rechtfertigung der Gnaden ganz und gar an der göttlichen Imputation, das ist an Gottes Zurechnen, daß es genug sei, welchem Gott die Sünde zurechne oder nicht zurechne, derselbige sei dadurch gerechtfertigt von seinen Sünden, wie der Ps. 32, 2 und Röm. 4, 7. 8 ihres Bedünkens lauten, da er sagt: „Selig ist der Mensch, dem Gott nicht zurechnet seine Sünde". Wo dieß wahr wäre, so ist das ganze neue Testament schon nichts und vergebens. Und Christus hat närrisch und unnützlich gearbeitet, daß er für die Sünde gelitten hat; auch Gott selbst hätte damit ein lauter Spiegelfechten und Gaukelspiel ohne alle Noth getrieben, sintemal er wohl ohne Christi Leiden hätte mögen vergeben und nicht zurechnen die Sünde, und also möchte auch wohl ein anderer Glaube, denn an Christum, gerecht und selig machen: nämlich, der auf solche gnädige Gottes Barmherzigkeit sich verließe, daß ihm seine Sünden nicht würden zugerechnet.... Darum lasset uns vor solchem Gift uns hüten und Christum, den tröstlichen Heiland, nicht verlieren. Es muß Christus hier sein vor allen Dingen. Wahr ist's, daß, wie Ps. 32, 2 und Paulus Röm. 4, 8 sagt: „selig ist, dem Gott nicht seine Sünde zurechnet". Ob nun wohl uns wird aus lauter Gnaden unsere Sünde nicht zugerechnet von Gott, so hat er doch dieß nicht thun wollen, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor aller Dinge und überflüssig genug. Es mußte seiner Gerechtigkeit solch gnädiges Zu-

rechnen zuvor abgekauft und erlangt werden für uns. Darum, dieweil uns das unmöglich war, hat er einen für uns an unserer Stelle verordnet, der alle Strafen, die wir verdient hatten, auf sich nähme, und für uns das Gesetz erfüllete, und also von uns wendete und seinen Zorn versöhnete. Also wird uns wohl umsonst Gnade gegeben, daß sie uns nichts kostet, aber sie hat dennoch einen andern für uns viel gekostet, und ist mit unzähligem Schatz erworben, nämlich mit Gottes Sohn selber. Darum ist's vonnöthen, daß wir denselbigen haben vor allen Dingen, der solches für uns gethan hat, und ist auch unmöglich die Gnade zu erlangen, denn allein durch denselbigen". Ebend.: „Siehe dazu dienet nun Christus, durch welchen dir solche Gnade und Seligkeit gegeben wird, als durch den, der an deiner Statt und für dich allem göttlichen Gebot und seiner Gerechtigkeit genug gethan hat, überflüssig". Vgl. Kirchenpost. Bd. 11, 317: „So aber Gottes Zorn von mir genommen werden und ich Gnade und Vergebung erlangen soll, so muß es durch jemand ihm abverdient werden; denn Gott kann den Sündern nicht hold noch gnädig sein, noch die Strafe und Zorn aufheben, es sei denn dafür bezahlet und genug geschehen. Nun hat für den ewigen unwiderbringlichen Schaden und ewigen Zorn Gottes, den wir mit unsern Sünden verdienet, niemand können Abtrag thun, auch kein Engel im Himmel, denn die ewige Person, Gottes Sohn selbst, und also, daß er an unsere Statt trete, unsere Sünden auf sich nehme, und als selbstschuldig dafür antwortet 2c.: das hat gethan unser lieber Herr und einiger Heiland und Mittler vor Gott, Christus, mit seinem Blut und Sterben, da er für uns ein Opfer worden, und durch seine Reinigkeit, Unschuld und Gerechtigkeit, welche göttlich und ewig war, alle Sünde und Zorn, so er von unsertwegen hat müssen tragen, überwogen, ja ganz ersäufet und verschlungen hat, und so hoch verdienet, daß Gott nun zufrieden ist, und spricht: „„Wem er damit helfe, dem soll geholfen sein"".

Die Apologie sagt (S. 98): **evangelium arguit omnes homines, quod sint sub peccato, quod omnes sint rei aeternae irae ac mortis et offert propter Christum remissionem peccatorum et justificationem, quae fide accipitur.** (S. 99): **quomodo erit Christus mediator, si in justificatione non utimur**

eo mediatore, si non sentimus, quod propter ipsum justi reputemur? (101): ira Dei non potest placari, si opponamus nostra opera, quia Christus propositus est propitiator, ut propter ipsum fiat nobis placatus Pater.

c) Die nächste Voraussetzung ist die Anerkennung des tiefen sündigen Verderbens, welchem die Menschheit seit und durch Adam verfallen ist: neque enim potest intelligi magnitudo gratiae nisi nostris morbis cognitis. In demselben Maße, als der Protestantismus die freie Gnade Gottes als den alleinigen Grund unseres Heiles erhebt, sinkt ihm menschliche Würdigkeit, menschliches Werk, menschliche Fähigkeit zum Guten herab und erschließt sich ihm der widergöttliche Abgrund, der dahinter liegt. Deshalb greift hier das Bekenntniß sofort reinigend und fortbildend ein. Es verwirft nicht nur den Satz, daß die Erbsünde ein bloßes Gebrechen sei, nicht nur den Pelagianismus und Semipelagianismus bis in seine feinsten Wendungen hinein, es nimmt die scholastischen (namentlich scotistischen) Bestimmungen über die Erbsünde als einen bloßen Defect und über den fomes, der nach der Taufe übrig bleibt, zurück; dagegen geht es auf Augustin, (S. 31) und auf die Synode von Oranges, zurück, begreift die beiden Seiten des natürlichen Verderbens die negative und die positive, zusammen, und stellt Artikel II. den Satz auf: „Weiter wird bei uns gelehret, daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, das ist, daß sie alle von Mutterleibe an voller böser Lust und Neigung sind und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott, von Natur haben können; daß auch dieselbige angeborne Seuche und Erbsünde wahrhaftiglich Sünde sei, und verdamme alle die unter ewigen Gottes Zorn, so nicht durch die Taufe und heiligen Geist wiederum neu geboren werden“[1]).

Ausdrücklich betont es die Unzertrennlichkeit dieser zwei Stücke Apologie S. 80 und 82: expressimus utrumque in descriptione peccati originalis, videlicet defectus, illos, non posse Deo cre-

1) Vgl. Apol. II, S. 78, 5. 79, 10: „Diese geschwinde Erbseuche, durch welche die ganze Natur verderbt, durch welche wir alle solch Herz, Sinn und Gedanken von Adam ererben, welches stracks wider Gott und das höchste Gebot Gottes ist, übergehen die Scholastici“.

dere, Deum timere ac diligere. Item habere concupiscentiam. Unter der concupiscentia aber versteht es nicht blos die sinnliche Lust, (Augustin) sondern die un- und widergöttliche Neigung, die Weltlust und Selbstsucht im weitesten Sinne (neque vero concupiscentia tantum corruptio qualitatum corporis est, sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus), unter dem Defect den totalen Mangel der wahren Gotteserkenntniß, der Liebe, des Vertrauens, des Gehorsams gegen Gott und das gänzliche Unvermögen zu diesen Akten. (Apol. S. 79—80). So schreitet es fort bis zu der Aussage, „daß nicht ein Stück, sondern der ganze Mensch seiner ganzen Natur nach mit der erblichen Seuche behaftet sei." (S. 79 §. 6 im deutschen Text), bis zu der Erklärung: pecc. orig. est intima, pessima, profundissima corruptio totius naturae omniumque ejus virium, [1]) imprimis superiorum — principium et radix omnium peccatorum (actualium Schmalk. Art. III. 3) [2]).

---

[1]) Apol. II, §§. 12. 13. 25: die concupiscentia — eine böse Lust und Neigung —, „da wir nach den allerbesten höchsten Kräften fleischlich wider Gott geneigt und gesinnt sind". — [2]) Wie tief Luther selbst, auf den diese Aussagen des Bekenntnisses zurückgehen, das natürliche Verderben gefaßt hat, ist bekannt, — intensiver und realer als Augustin. Er verlegt den Sitz desselben gerade in das geistige Wesen des Menschen, in die obersten, höchsten Kräfte. Da hat es seine Wurzeln: „Wenn die Sophisten von der Erbsünde reden, so reden sie allein von der elenden und schändlichen Unzucht und Lustseuche. Aber eigentlich ist die Erbsünde der Fall der ganzen Natur, dadurch erstlich der Verstand verdunkelt ist, daß wir Gott und seinen Willen nicht weiter können merken und verstehen, auch seine Werke nicht. Darnach ist auch der Wille wunderlicher Weise verrückt und gefälschet, daß wir der Güte und Barmherzigkeit Gottes nicht trauen, fürchten Gott nicht, sondern sein sicher, lassen Gottes Wort und Willen fahren und folgen der Lust und Anreizung des Fleisches. Item, daß unser Gewissen nicht mehr stille und zufrieden ist, sondern verzaget, suchet und folget unziemlichen und verbotenen Mitteln und Hilfe, wenn es an Gottes Gericht denket. Solche große und scheußliche Sünden stecken so tief in der Natur, daß man sie in diesem Leben keineswegs mag gänzlich herausreißen, und dennoch rühren sie die elenden Sophisten nicht mit einem Wort". Walch I, 204. Nicht selten hebt Luther gerade das Letztere als den eigentlichen Centralpunkt hervor. So zu Joh. 16, 9: „Es ist der Unglaube in allen Menschen die Hauptsünde, auch im Paradies der Anfang und die erste gewesen, bleibet auch wohl die letzte aller Sünden". — Alle diese Momente faßt er dann zu Ps. 51 folgendermaßen zusammen: „Wir lehren also, daß die menschliche Natur und das ganze mensch-

Dieser natürliche Habitus ist schon an sich und abgesehen von seinen Aeußerungen, ein wirklich sündiger (vere peccatum) und beschließt den Menschen unter den göttlichen Zorn, der auf allem, was unrein ist, ruht; er bleibt als Zustand auch nach der Taufe an, sich sündlich und verdammlich, obwohl durch die Taufe die Schuld aufgehoben wird, Aug. A. II. Apol. II., §§. 26-43: pecc. manet actu, praeterit reatu. [1]) — So tief faßt das Bekennt-

---

liche Wesen verderbet sei. Denn nach dem Falle war beides, Wille und Verstand gar verderbt sammt der ganzen Natur und Wesen des Menschen. Also daß nun hinfort der Mensch nicht mehr rein und vollkommen sein kann, sondern durch die Sünde verderbet nun nicht weiß, wie er sich recht gegen Gott halten soll, also daß all sein Vornehmen unrecht und wider Gottes Gesetz und Willen ist, weil er Gott nun nicht mehr erkennet, nicht liebet, scheuet und fürchtet, ihn nicht für Gott hält, das ist, daß er barmherzig und gütig sei, sondern für einen Richter und Tyrannen". „Das ist die Erbsünde oder Natursünde, oder Personsünde, die rechte Hauptsünde; wo die nicht wäre, so wäre auch keine wirkliche Sünde. Diese Sünde wird nicht gethan, wie alle andern Sünden, sondern lebt und thut alle Sünde und ist wesentlich Sünde, die da nicht eine Stunde oder Zeitlang sündigt, sondern wo und wie lange die Person ist, da ist Sünde auch". Auch Melanchthon in den Loci (v. J. 1521) stellt der Flachheit und Aeußerlichkeit der scholastischen Ansicht die Schärfe des Schriftwortes entgegen. Vides quam profunda sit, immo quam imperscrutabilis malitia cordis humani, ruft er den Sophisten zu; insbesondere hebt er die innere Energie der Erbsünde hervor: est enim originale peccatum plane actualis quaedam cupiditas; est vivax quaedam energia, nulla non parte nostri, nullo non tempore fructum ferens; wie dem Feuer von Natur die Kraft einwohnt, nach oben zu bringen, und dem Magnet die Kraft, das Eisen an sich zu ziehen: ita est in homine nativa vis ad peccandum. Ihr Wesen aber läßt er sowenig in der Sinnlichkeit aufgehen, daß er sich vielmehr aufs stärkste dagegen erklärt und den Begriff des Fleisches dahin bestimmt: quidquid est in nobis a spiritu sancto alienum. So ist ihm das Wesen der Sünde recht eigentlich die Selbstsucht: caput hujus pravitatis est amor sui (philautia), a quo rapitur homo, ut velit desideretque ea tantum quae suae naturae bona, jucunda, dulcia, gloriosa videntur; und weil diese das Prinzip der gesammten Selbstbezeugung des natürlichen Menschen ist, sind die Tugenden der Heiden nur umbrae virtutum quae non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi, pag. 22.

1) Auf die Frage, wie die Ursünde und Urschuld von Adam auf die einzelnen Glieder des Geschlechtes übergehe, läßt sich das Bekenntniß nicht näher ein. Es begnügt sich mit Recht, die Thatsache zu constatiren.

niß die Lehre von der Sünde. Die Erfahrung Luther's geht als der Grundton durch das Ganze hindurch, die Erfahrung aller Frommen und die eigene der Confessoren bestätigt sie (42), selbst die besseren unter den Scholastikern (Thomas, Bonaventura) stimmen bei, die h. Schrift bezeugt sie aufs klarste (§§. 27—45).

Damit hieng es nothwendig zusammen, daß auch die scholastischen Bestimmungen über den Urstand, welcher jene oberflächlichen Lehre von der Erbsünde zur Stütze dienten, bedeutend modificirt wurden. Denn je totaler die Folgen der Ursünde für das menschliche Geschlecht gedacht werden, desto höher muß der Urstand angeschlagen, desto schärfer der Unterschied zwischen ihm und dem gegenwärtigen **status corruptionis** bestimmt werden. Ist durch den Fall die Integrität der menschlichen Natur bis ins innerste Herz hinein verletzt, so kann die **justitia originalis** nicht ein bloßes **donum superadditum** gewesen sein, durch dessen Wegfall der Mensch nur in den natürlichen Stand zurückgetreten wäre, sie muß vielmehr zusammenfallen mit der Idee der Gottesebenbildlichkeit, und kann diese hinwiederum nicht aufgehen in dem, was die Scholastiker darunter verstanden (S. oben S. 115), vielmehr bestand das göttliche Ebenbild in der bestimmungsmäßigen ethischen Gottgemäßheit des ganzen Menschen; es fällt mit dem Begriff der **justitia originalis** zusammen: **itaque justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem, fiduciam (amorem) Dei, aut certe rectitudinem et vim ist a efficiendi... non actus tantum sed et dona et vim ista efficiendi.** Eben dieß meint die Schrift, wenn sie sagt, der Mensch sei nach dem Bilde und nach der Aehnlichkeit Gottes geschaffen; die **imago Dei** „war ein helles Licht im Herzen, die göttliche Weisheit und Gerechtigkeit, die sich in ihm spiegelte." Apol. II. 17—23 [1]).

d) Unmittelbar an das Bisherige schließt sich die Frage nach dem, dem natürlichen Menschen übergebliebenen Vermögen zum

---

1) Den Nerv der Sache trifft erst völlig die Bestimmung der Concordienformel: **justitia naturalis et concreata** (S. 576 §. 10). Hinter diesen wenig Worten liegt die ganze Auffassung des Protestantismus von der Idee des Menschen, insbesondere der Gedanke, daß die wahre Humanität von der Religiosität unzertrennlich sei.

Guten (vgl. zu Art. II. den ergänzenden Art. XVIII). Dabei ist vor Allem das Mißverständniß abzuwehren, als handle es sich hier um eine spekulative Theorie über das Wesen menschlicher Freiheit; das Bekenntniß hält sich auch jetzt ganz auf dem praktischen Boden der Heilserfahrung, läugnet nicht entfernt, daß der Mensch auch nach dem Falle noch das Vermögen zu wollen, wie wir es ausdrücken, die Selbstbestimmung besitze: **esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus .. non adimimus humanae voluntati libertatem** (Apol. S. 218 §. 70), sondern die Frage ist, ob er in seinem dermaligen Zustande kraft seiner Selbstbestimmung sich zur Umkehr zu Gott, zum Glauben, zur Liebe gegen Gott bestimmen könne, ob er von sich aus etwas wahrhaft Gutes, d. h. dem heiligen Gotteswillen Entsprechendes zu wollen und zu thun vermöge? Und darauf liegt die Antwort schon in dem Hauptsatz, daß die Rechtfertigung reine Gnadensache sei, mithin als solche alles Verdienst ausschließe und durch menschliches Thun weder erworben noch beschafft werden könne. Letzteres ist die Consequenz des Ersteren. Denn verhielte es sich so, daß wir die Sündenvergebung zwar aus Gnaden empfingen, für die subjectiven Bedingungen derselben aber, Buße und Glaube, an unsere eigenen Kräfte und deren Mitwirkung verwiesen wären, (römische Lehre) so fiele der ganze Trost derselben dahin. Die Antwort liegt näher in dem Artikel von der Erbsünde mit ihren beiden Momenten sie lautet: „Ohne Gnade, Hilfe und Mitwirkung des heiligen Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten oder zu glauben, oder die angeborene Lust aus dem Herzen zu werfen, sondern solches geschieht durch den heil. Geist, welcher durch's Wort Gottes gegeben wird." (Augustana II. u. XVIII. Apologie S. 78 ff.): **descriptio peccati originalis detrahit naturae non renovatae et dona et vim seu facultatem et actus inchoandi et efficiendi spiritualia** [1]). Es ist dieß dieselbe

---

[1]) In diesem Zusammenhang heißt es Apol. S. 91 §. 25: „Erdichtet ist es und nicht wahr, daß wir durch unsere Werke sollten Vergebung der Sünde verdienen. Auch ist's Lüge und nicht wahr, daß ein Mensch für Gott könne gerecht und fromm werden durch seine Werke und äußerliche Frömmigkeit. Auch ist es Ungrund und nicht wahr, daß die menschliche Vernunft aus ihren Kräften vermögen sollte, Gott über alles zu lieben, sein Gebot zu halten, ihn zu fürchten,

Erfahrung, die jeder aufrichtige Christ macht und die dem Katechismus nachspricht: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann."

Aber eben hierin hat sie auch ihre Grenze. Denn jenes Unvermögen des natürlichen Menschen bezieht sich auf das Gebiet des Geistlichen: **non habet vim sine Spiritu s. efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis**; auf dem Gebiete des äußerlichen Lebens besitzt er noch immer die Fähigkeit, sich legal zu verhalten, der Vernunft und dem Gewissen gemäß sich zu entscheiden, etlichermaßen ehrbar zu leben, kirchliche und bürgerliche Pflichten zu erfüllen u. s. w. (**justitia civilis** Apol. S. 218 §. 70). Nur darf dieses Zugeständniß nicht zur Unterstützung jenes Irrthums der Scholastiker gemißbraucht werden, „damit sie die Natur fromm machen — durch natürliche Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi" (ebend. §. 76 [1]). So entschieden aber das Verhältniß nach dieser Seite alles Semipelagianische ausschließt, ebenso entschieden erklärt es sich schließlich gegen jede Zurückführung der Sünde auf göttliche

---

gewiß darauf zu stehen, daß Gott das Gebet erhöre, Gott zu danken und gehorsam zu sein in Trübsalen und anderm, was Gottes Gesetz gebeut, als nicht fremdes Guts begehren rc. Denn das alles vermag die Vernunft nicht, wiewohl sie äußerlich ehrbar Leben und gute Werke etlichermaßen vermag". In den Schmalk. Art. III S. 311 werden verworfen die Sätze: 1) daß der Mensch habe einen freien Willen, Gutes zu thun und Böses zu lassen, 2) daß er möge aus natürlichen Kräften alle Gebote thun und halten .. Gott über alles zu lieben und seinen Nächsten, item 3) wenn ein Mensch thut, so viel an ihm ist, so gibt ihm Gott gewißlich seine Gnade". — Ueber Luther's und Melanchthon's früheste Lehre de servo arbitrio, s. unten Conc.-Formel. Hier genüge Luther's Wort Walch. VIII, 1918: „Es ist ein großer Unterschied zwischen den natürlichen und geistlichen Kräften. Darum sage ich, daß dieselben geistlichen Kräfte nicht allein verderbt, sondern durch die Sünde ganz und gar vertilgt seien, beide in Menschen und Teufeln; also daß da nichts ist denn ein verderbter Verstand und ein solcher Wille, der Gott allerdings zuwider ist". — Ebend. 1919: „Was in unserem Willen ist, das ist böse, und was in unserem Verstande, das ist eitel Blindheit. Darum hat der Mensch zu göttlichen Sachen nichts anderes denn Finsterniß, Irrthum, verkehrten bösen Willen; wie sollte er denn können Gutes thun, Gott lieben.

Causalität, worin eine leise Ablehnung gnostischer Irrlehren liegt, (Art. XIX.)[1])

II. Die Formulirung des Princips.

Art. IV. lautet so: Weiter wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugthun, sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und vor Gott gerecht werden um Christus willen durch den Glauben, daß Christus für uns gelitten hat und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit für ihm halten und zurechnen, wie Paulus sagt Römer 3 und 4.[3]) Die Rechtfertigung ist also ein reiner Gnadenakt und besteht wesentlich in der Zuneigung der Gnade Gottes an die Person des Gläubigen. Unter dieser Gnade ist hier nicht die **gratia infusa** sondern die **gratia evangelica**, die freie, sündenvergebende durch Christum erworbene zu verstehen. Der Akt selbst aber wird näher bestimmt, bald negativ als Lossprechung des Sünders von der Schuld und Strafe der Sünden (**Remissio peccatorum**) bald positiv als Gerechterklärung, als Zurechnung der Gerechtigkeit, Aufnahme in die Gotteskindschaft (**reum absolvere et justum pronuntiare**); nicht so als wären beides zwei verschiedene Akte: es sind nur die zwei unzertrennlichen Seiten desselben Einen Vorgangs; deren jede die andere unmittelbar in sich schließt, wie denn auch häufig mit jedem derselben das ganze benannt wird (Apol. II.). Näher wird dann dieser Akt, gegenüber der scholastischen Doktrin, bezeichnet als ein **actus forensis**, d. h. als ein Akt des göttlichen Urtheils, mittelst dessen Gott den Sünder von der Schuld der Sünde losspricht und ihm die Gerechtigkeit Christi zueignet; **Justificari non est ex impio justum effici, sed justum pronuntiari.** Was hier „rechtfertigen" genannt wird heißt bei Luther und im deutschen Text der Apologie häufig „vor Gott fromm werden, wiedergeboren werden," wird aber sogleich durch „vor Gott heilig

---

1) Alle diese Bestimmungen sind in den ältesten Bekenntnissen nur erst kurz und einfach hingestellt; die weitere Begründung in der Concordienformel.

2) Item docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso.

und gerecht geachtet werden, wohlgefällig werden" erklärt und durch die constante Verwahrung „ist aus Werken nicht aus Verdienst" gegen jede Mißdeutung geschützt.[1]) In all diesen Bestimmungen drückt sich immer wieder der Gedanke aus, daß der objektive Grund der Rechtfertigung nicht im Menschen, nicht in irgend einer Leistung desselben liegt, sondern außer ihm, über ihm, in dem Christus für uns — der dann auch zum Christus in uns wird.

Auf Seiten des Menschen aber ist es der Glaube, der die Rechtfertigung vermittelt, und zwar nicht blos zum Anfang oder als Vorbereitung, wie die Scholastiker lehrten, nicht um der Liebe willen, die er in sich schließt (**fides formata**) nicht weil er eine Tugend, ein **opus bonum** ist, was er allerdings ist — sondern **sola fide justificamur.**[2]) Und er allein kann es auch. Denn es gibt kein anderes Mittel dafür. Die Rechtfertigung beruht ganz auf der Mittlerschaft Christi: „nun kann Niemand Christum als einen Mittler fassen durch Werk, sondern allein daß wir dem Worte glauben, welches ihn als Mittler predigt"; sie kommt an uns in der Form einer Verheißung, als ein unsichtbares jenseits alles menschlichen Fühlens, Empfindens gelegenes Gut: **promissio autem accipi non potest nisi sola fide.** Das **ex mera gratia** und das **sola fide** sind unzertrennliche Correlate[3]).

Dieser rechtfertigende Glaube ist nun aber kein blos historisches Wissen, wie es die Dämonen und die Ungläubigen auch haben, oder doch haben können, nicht blos der allgemeine Beifall, den man der göttlichen Offenbarung schenkt, nicht jenes katholische **cum assensu cogitare**, sondern „ein gewisses zuversichtliches Vertrauen" des Herzens, die große ethische That, vermöge deren der Mensch, in der Buße sich selbst mit all seinen vermeintlichen Ansprüchen aufgebend, die objective im Wort bezeugte Heilsgnade sich speciell aneignet, also der persönliche Zusammenschluß des Subjects mit Christo in der Form des unendlichen Vertrauens; **est velle et accipere oblatam**

---

1) Apol. S. 95 §. 48, S. 100 §. 71—72. Köstlin, Luther's Theologie II, 309. 445.

2) Apol. S. 99—100: sola fide, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remiss. peccat. fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per se dignum. Vgl. S. 113 §. 24 ff. — 3) Apologie S. 101—102.

promissionem est fides specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum et Deum placatum et propitium esse (habere) propter Christum. (Apologie S. 94—96. §. 43 ff.). An dieser persönlichen Beziehung ad me, ad te liegt Alles. Sie kann nicht wörtlich genug verstanden werden. Vgl. a. o. O. S. 95 die Ausführung im deutschen Text; „der Glaube, der vor Gott fromm und gerecht macht, ist nicht allein dieses, daß ich wisse die Historien, wie Christus geboren, gelitten u. s. w., sondern ist die Gewißheit oder das starke Vertrauen im Herzen, da ich mit ganzem Herzen die Zusage Gottes für gewiß und wahr halte, durch welche mir angeboten wird ohne mein Verdienst Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil durch den Mittler Christum. Und damit Niemand wähne, es sei allein ein blos Wissen der Historien, so setze ich das hinzu, der Glaube ist, daß sich mein ganz Herz desselbigen Schatzes annimmt, und ist nicht mein Thun, nicht mein Schenken, noch Geben, nicht mein Werk oder Bereiten, sondern daß ein Herz sich des tröstet und ganz darauf verläßt, daß Gott uns schenkt, uns gibt und wir ihm nicht, daß er uns mit allem Schatz der Gnaden in Christo überschüttet." Dazu die klassische Erklärung Luther's im Commentar zum Galaterbrief (I., 191): Fides christiana — si est fides vera, est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit objectum fidei, immo non objectum, sed ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. „Der Glaube ergreift Christum und hat ihn gegenwärtig und faßt ihn also in sich, wie der Brautring den Edelstein." Dieses Befassen und Haben Christi gibt dem Glauben seine christliche Bestimmtheit, „seine wesentliche Form seine Gestalt und Farbe" (forma quae fidem informat) es macht ihn erst zum wahren. Quare, fährt S. 246 Luther fort, quare fides pure est docenda, quod scilicet per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, quae non possit segregari, sed perpetuo adhaerescat ei, ut cum fiducia dicere possis: Ego sum Christus, hoc est, Christi justitia, victoria, vita etc. est mea; et vicissim Christus dicat: Ego sum ille peccator, hoc est ejus peccata, mors etc. sunt mea, quia adhaeret mihi et ego illi, conjuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os Eph. 5: „Membra sumus corporis Christi, de carne ejus et de ossibus

ejus," ita ut haec fides Christum et me arctius copulet, quam maritus est uxori copulatus. Vgl. die herrliche Ausführung desselben Gedankens in der Pfingstpredigt über Joh. 3, 16, Bd. 12, 339 ff. [1]).

Wie nun dieser Glaube eine Wirkung des Geistes Gottes durchs Wort ist, so ist er selbst „ein neues Licht und Leben, eine wirksame Gotteskraft, welche Herz, Sinn und Muth erneuert, einen anderen Menschen und neue Kreatur aus uns macht", wie es die Apol. S. 98, §. 64; S. 109 §. 4 ausdrückt, und Luther in den berühmten Worten der Vorrede zum Römerbrief, die wir uns nicht enthalten können hier mitzutheilen, weil sie eine fast kanonische Geltung in der Kirche erlangt haben: „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, wandelt und neu gebiert aus Gott und tödtet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen von Herzen, Muth, Sinn und bringet den h. Geist mit sich." Und über den „gedichteten Glauben": „das ists nun, daß St. Lukas und Jakobus soviel von Werken sagen, daß man nicht hingehe und mache ihm einen gedichteten Wahn, der allein auf dem Herzen schwebt, wie ein Schaum auf dem Glase. Nein, der Glaube ist ein lebendig wesentlich Ding, machet den Menschen neu und kehret ihn ganz und gar um. Er gehet in den Grund und wirket allda eine Verneuerung des ganzen Menschen; also, wenn ich vorhin einen Sünder gesehen habe, so sehe ich jetzt an seinem andern Wandel, am andern Leben, daß er glaube. Ein so hoch Ding ists um den Glauben".

Und diese radikale Erneuerung will nicht erst zu den Früchten des Glaubens gerechnet sein (s. unten), sie gehört mit zu seinem Wesen, sie inhärirt ihm als sittliches Prinzip.

Eben deshalb wird wie von Luther so in dem kirchlichen Bekenntniß der ganze Akt der Rechtfertigung zuweilen als renovatio, regeneratio bezeichnet, [2]) ohne Beeinträchtigung der Grundbedeutung, welche stets das übergreifende durchschlagende Moment bildet [3]).

---

[1]) So sehr Melanchthon und Luther in der Sache übereinstimmen, so findet doch der Unterschied statt, daß Melanchthon als nächstes Object des Glaubens die promissio remissionis peccatorum zu bezeichnen pflegt, Luther Christi Person mit seinem Werk.

[2]) Apol. a. a. O. Schmalk. Art. S. 324. Luth.: justificatio est revera regeneratio Joh. 1, 12. — [3]) Die moderne Ansicht, daß das im Glauben

Ueberblicken wir das Bisherige, so bestätigt es sich uns, was wir oben (S. 191) über die Stellung und Bedeutung des protestantischen Princips im Zusammenhang mit der gesammten kirchlichen Lehrentwicklung aussprachen.

III. Die Consequenzen des Prinzips.

a) Da ist das höchste der neue Gehorsam in guten Werken, Art. VI desgl. Art. XX. Weil der Glaube ein neues Leben im Herzen ist, kann er nicht unthätig bleiben, weil er Erfahrung der zuvorkommenden Liebe Gottes ist, entzündet er die Gegenliebe, und die Aeußerungen dieser Gesinnung sind eben die guten Werke. Gute Werke müssen also dem Glauben folgen, oder vielmehr sie entsprießen ihm von selbst, gleichsam naturwüchsig bringt er sie hervor, wie der gute Baum die gute Frucht . . „Es ist ein lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken; er fragt auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie gethan und ist immer im Thun . . also daß unmöglich ist Werke vom Glauben zu scheiden, ja so unmöglich als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden." Gut sind diese Werke, um der aus dem Glauben geborenen Gottesliebe willen, aus der sie fließen, und nur was aus diesen Wurzeln wächst, ist wahrhaft gut. — daher kein ungerechterer Vorwurf gegen die Lehre vom Glauben, „als daß sie den Fleiß im Guten hindere oder verbiete, vielmehr zu rühmen, daß sie lehre gute Werke thun und Hilf anbiete, wie man zu guten Werken kommen möge, denn außer dem Glauben und außerhalb Christo ist menschliche Natur viel zu schwach dazu". Art. XX. §. 35. Apol. S. 109 ff. [1]).

So stark nun das Bekenntniß auf dieser Seite auf die Werke dringt, so nachdrücklich warnt es auch hinwieder vor dem Wahn ihrer Verdienstlichkeit (non excludimus bona opera sed opinionem meriti). Sie sind nicht der Grund unserer Rechtfertigung, weil die Person erst durch dieselbe gottwohlgefällig wird, — sie kann es schon deßhalb nicht sein, weil sie vor ihr geradezu unmöglich sind;

---

enthaltene Prinzip des neuen Lebens der eigentliche Grund der Rechtfertigung sei, wird von Melanchthon und Luther geradezu abgewiesen; Apol. S. 99 §. 71; Köstlin 2, 455.

[1]) Das Weitere unten zur Concordienformel.

aber auch die dem rechtfertigenden Glauben folgenden guten Werke erreichen niemals die Norm des heiligen Gotteswillens, weil dabei immer noch die böse Neigung im Herzen bleibt. Wer seinen Gnadenstand auf sie bauen will, schmälert daher das Verdienst Christi und beraubt sich selbst des besten einzigen Trostes, ja er macht sich die Glaubensgewißheit geradezu unmöglich (Apol. S. 113—115).

Das Gebiet aber, auf dem sich der neue Gehorsam zu bethätigen hat, extendirt und beschränkt sich auf die heiligen Gebote Gottes, insbesondere auf das des täglichen, berufsmäßigen Christenlebens.

Von hier aus fällt dann von selbst die ganze katholische Lehre von den Werken als wirkendem Grund der Justification, die Lehre von dem meritum de congruo, der verhängnißvolle Unterschied zwischen praecepta et consilia, die Theorie von den operibus supererogationis, von Satisfactionen und Pönitenzen — das Alles fällt dahin, die ganze rauschende Thatenpracht der katholischen Heiligkeit verliert ihren Nimbus, und werden dagegen die einfachen stillen aber um so schwereren Werke des Berufs wieder zu Ehren gebracht, (vgl. d. II. Theil der Aug. Art. 23, 26, 27.). (Apol. S. 175 ff.) — gleichfalls einer der schönsten Züge des Protestantismus.

b) Eine zweite Reihe von Consequenzen bildet die Lehre von den Gnadenmitteln. Da der rechtfertigende Glaube nicht von dem Vermögen des natürlichen Menschen erzeugt werden kann, so bedurfte es dafür besonderer göttlicher Veranstaltungen und Vermittelungen: Art. V.: ut hanc fidem assequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta, nam per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus s., qui fidem efficit ubi et quando visum est Deo in iis, qui audiunt evangelium. An diesem Orte macht das Bekenntniß den oben besprochenen Grundsatz Luthers [1]): Deus interna non dat nisi per externa, geltend.

Zunächst in Beziehung auf das göttliche Wort, gegen die Spiritualisten „so sich rühmen ohne und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens.“ (Schm. Art. S. 321).

---

1) Köstlin, Luther's Theologie II, 493 ff.

Sodann in Beziehung auf Taufe und Kindertaufe wider die Anabaptisten, August. Art. IX. und der klassische Abschnitt im gr. Katechism. S. 485—498. und auf das heil. Abendmahl August. Art. X. wovon unten näher.

Hinsichtlich der Beichte und Buße (Art. XI. XII) wird vor Allem die widerspruchsvolle Unsicherheit, die bisher in diesem Artikel geherrscht, constatirt, sodann bestimmt, daß die poenitentia als ihre beiden Momente die Reue und den Glauben (contritio et fides) in sich begreife, und nur wo beide zusammentreffen, jene durch das Gesetz, welches die Sünde enthüllt und verdammt, dieses durchs Evangelium gewirkt — sei sie eine wahre, heilsame. Als drittes Stück sei noch die Besserung des Lebens und die Früchte der Buße zu nennen. Das worauf hier Alles ankommt, ist die Absolution.

Die scholastische Ausbildung dieses Artikels aber mit ihren drei Momenten verfällt einem strengen Gericht: Die Confession (Privatbeichte) ist zwar um ihres praktischen Nutzens willen in der Kirche beibehalten, aber von dem gesetzlichen Zwang, mit dem sie der Romanismus umgeben hat, zu befreien. Die Aufzählung aller einzelnen Sünden in der Beichte hat keinen göttlichen Befehl für sich, ist ohnehin unmöglich und führt nur zur Gewissenspein oder Heuchelei. Die contritio, so nothwendig sie als aufrichtiger Schmerz über die Sünde ist, wird zu einem „unevangelischen pharisäischen“ Unding, sobald man sie, wie die Scholastiker, als ein verdienstliches Werk ansieht, die kirchlich-aufgelegten Satisfaktionen, aus einer Verkennung der altkirchlichen Bußdisziplin entstanden, sind eine verderbliche Schmälerung der alleinigen Mittlerschaft Christi, (sola Christi mors est satisfactio pro culpa et morte aeterna); der Ablaß, mit seiner Voraussetzung einer Vertauschung der ewigen Strafen mit zeitlichen, und mit der Lehre von den Verdiensten der Heiligen und vom Schatze der Kirche ein schmählicher Unfug, ein widerchristlicher Gräuel. Wie sehr dieß Alles von dem protest. Prinzip verworfen und gerichtet wird, liegt auf der Hand. Vgl. Aug. Art. XXV., Apol. S. 165—200 (de confessione, poenitentia et satisfactione.

c) Hiernach faßt das Bekenntniß Art. XIII. noch Begriff, Zahl und Brauch der Sakramente im Allgemeinen zusammen.

Vgl. Apol. S. 202—205. Das Interesse des Protestantismus an ihnen concentrirt sich zunächst auf die Frage, wie sie sich zur Rechtfertigung und zum Glauben verhalten? Die Antwort lautet: sie befestigen und besiegeln ihn, weil sie den Christen dieselbe Gnade, welche das Wort verkündigt (die gratia evangelica) objectiv in sinnenfälliger Form vorhalten, darbieten, besiegeln; sacramenta sunt ritus, qui habent mandatum Christi et quibus addita est promissio gratiae — instrumenta, in quibus Deus nobis exhibet id quod offert connexa cerimoniae promissio. So sind sie „äußerliche Zeichen und Siegel der Verheißung", gleichsam eine pictura verbi, oder wie Augustin sagt ein verbum visibile. Das Wesentliche und wirksame in ihnen ist also das Wort. Eben deshalb auch die Heilswirkung beider dieselbe: idem effectus verbi et sacramentorum. Und hier wie dort durch den Glauben bedingt, welcher das gottgeordnete Mittel aller Heilsaneignung ist. Ohne den Glauben bleiben sie fruchtlos. Daher die vollständige Definition, Art. XIII.: Sacramenta instituta sunt, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur; — abermals eine Bestimmung von höchster Wichtigkeit, welche die Verwerfung der scholastischen von Luther so energisch bekämpften Doktrin von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato zur sofortigen nothwendigen Folge hat (impia et perniciosa opinio), und zugleich die Zahl derselben auf Taufe und Abendmahl beschränkt. Denn nur für sie läßt sich die göttliche Einsetzung nachweisen. Höchstens die Absolution könnte man noch hinzurechnen. Die Apologie scheint darüber zu schwanken, später kam man ohnehin davon zurück.[1])

Was wir bisher darlegten, ist die protestantische Sakramentslehre in ihrer ältesten Gestalt. Sie kann ganz im Sinne Augustins verstanden werden. Das specifische Gut, welches die einzelnen gewähren, kommt dabei noch nicht in Betracht. Luther im großen Katechismus geht jedoch darüber hinaus. Zwar ist auch ihm „das

---

[1]) Apol. S. 202 ff.

Wort" dabei das eigentlich wirkende, aber er faßt es nach seiner realistischen Anschauung weit tiefer als Melanchthon. Es ist ihm, weil vom Geiste erzeugt und erfüllt, eine göttlich wirksame, Leben zeugende schöpferische Kraft, „der heil. Geist, Gott, Gottes Name," handelt im Wort persönlich mit dem Menschen, im Sakrament aber durchdringt es die irdischen Zeichen und macht sie zu Mitteln für Mittheilung. Unzertrennlich verbindet es sich mit ihnen für den Moment des Vollzugs. So werden die Sakramente göttlich-menschliche Thathandlungen, die Taufe „ein Werk Gottes, (proprium Dei opus) darinnen Er selbst mit dem Menschen handelt," „das Wasser in der Taufe nicht schlecht Wasser, sondern ein gnadenreich Wasser des Lebens, aqua divina, coelestis, sancta et salutifera, — nicht in dem Sinne, als ob ihm an sich eine heiligende Naturkraft beiwohne (Tertullian): Wasser ist und bleibt schlecht Wasser, sondern weil es in Gottes Wort und Namen gefaßt ist". Das ist der Schatz darin, darauf beruht die Kraft der Taufe.

Daran kann und soll sich der Glaube halten, der den Segen bedingt (Großer Katech. S. 485 ff.). Aber nicht ist die objective Wesenheit des Sacraments abhängig von dem Brauch und Segen desselben: „denn mein Glaube macht nicht die Taufe, sondern empfängt die Taufe" S. 493; ihr Wesen steht ganz auf Gottes Wort und Ordnung. Auch wer sie ungläubig empfängt, wird in Wahrheit getauft. Daher die Thorheit und Verwerflichkeit der Wiedertaufe, die voneinanderreißt, was Gott zusammengeordnet hat. Daher eben auch die unversiegliche, durch das ganze Leben hindurch fortwirkende Kraft der Taufe, zu welcher der Christ immer wieder auch aus Untreue und Abfall heraus seine Zuflucht nehmen darf, aus der er stets neue Gnadenkräfte schöpfen kann. Dieser stetige Rückgang auf sie in Buße und Glaube macht „das christliche Leben zu einer täglichen Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen" — (S. 495). In diesem Sinne gefaßt, schließt sie das Sakrament der poenitentia in sich. Sind nun auch diese tieferen Bestimmungen Luthers mit den obigen allgemeinen noch nicht zur Einheit zusammengeschlossen, so gehören sie doch jedenfalls mit zu den Charakterzügen des kirchlichen Lehrbegriffs.

d) Die letzte Consequenz der protestantischen Prinzipien bildet der Artikel von der Kirche. Er ist in der Augustana und der

Apologie ganz in dem Sinne, wie ihn Luther von vorn herein faßte, gestellt. Ihr eigentliches Wesen, ihr Selbst ist **proprie et principaliter societas fidei et spiritus sancti in cordibus**, Gemeinschaft des Glaubens, aber nicht eine bloße Idee, **non somniamus platonicam civitatem, sed dicimus existere hanc ecclesiam**; sie hat ein wirkliches concretes Dasein als Gemeinde der Heiligen, und gewiße Merkmale, an denen ihr Vorhandensein in der Welt auch erkennbar wird. Vgl. vollständige Definition Art. VII.: **est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.**

Die durchschlagende Tragweite dieser Bestimmung haben wir schon oben (S. 200) dargelegt, beschränken uns daher hier auf wenige Bemerkungen über die Stellung, die hiernach dem geistlichen Stande zufällt. Er hört auf der infallible Interpret der göttlichen Wahrheit zu sein; denn die Wahrheit ist im Worte für Alle offenbar, das Wort aber für Alle zugänglich und verständlich, die es in rechter Weise brauchen. Er hört auf, der privilegirte Heilsmittler für die Gemeinde zu sein; denn der unmittelbare Zugang zur Gnade Gottes ist für Alle durch Christum aufgethan, der Glaube aber die alleinige subjective Bedingung, an die derselbe gebunden ist. Und diesen Glauben ermöglicht das Wort Allen, die es sich auf sich wirken lassen. Er verliert überhaupt seine Herrscherstellung und wird zu einem dienenden Glied der Gemeinde: **ministerium ecclesiasticum.** Sein Beruf der öffentliche Dienst an Wort und Sakrament, den Christus in seiner Kirche gestiftet hat. Der Inbegriff der diesem Amt zustehenden Funktionen (**potestas evangelii praedicandi, sacramenta administrandi, peccata remittendi et retinendi**) wohin die Ausschließung aus der Gemeinde gehört, heißt **potestas ecclesiastica** oder **potestas clavium.** Der eigentliche und unmittelbare Träger derselben ist die Gemeinde, d. h. die heilige christliche Kirche. **Claves non ad personam unius certi hominis, sed ad eccle-**

---

[1]) Aug. art. XXVIII §. 21: Secundum evangelium seu, ut loquuntur, de jure divino nulla jurisdictio competit episcopis ut episcopis, h. e., his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata, item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae sine vi humana, sed verbo.

siam pertinent .. Tribuit (Christus) principaliter claves ecclesiae et immediate (Schmalk. Art. tractatus de potestate et primatu Papae).

Ihr steht daher das Recht zu, taugliche Personen für dieses Amt zu erwählen und zu bestellen; ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii, quare neccesse est, ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi, ordinandi ministros S. 341; aber mit dem Recht auch die Pflicht: ecclesia habet mandatum de constituendis ministris [1]). Die von ihr mit dem Amte betrauten Personen haben dasselbe genau der Schrift gemäß zu verwalten, und so lange sie dieß thun, schulden ihnen die Gemeinden Gehorsam, nicht um ihrer Person, sondern um des göttlichen Wortes willen, dem sie dienen. Dawider Lehrenden hat die Kirche den Gehorsam zu weigern und das Recht sie aus dem Amte zu entfernen.

Dem Range nach sind an sich alle ministri ecclesiae einander gleich. Die hierarchische Stufenordnung der Aemter eine rein menschliche Einrichtung, der römische Primat ist ein Institut, das nicht nur kein göttliches Recht für sich hat, (papa non est jure divino caput totius christianitatis) dem vielmehr, weil es sich dem Evangelium widersetzt, entschieden widerstanden werden muß, und das faktisch zum Unheil der Kirche besteht. Luther spürt in dem Papstthume den antichristlichen Geist. Schm. A. S. 307. 339 ff.

Dieß der wesentliche Inhalt der ersten Hälfte des augsburger Bekenntnisses. In der zweiten handelt es von den Mißbräuchen, welche die Evangelischen abgethan haben, (Messe, Cölibat u. s. w.), und stellt da den zweifachen, gleich wichtigen Unterschied einerseits zwischen Heilsordnung und Kirchenordnung (menschliche Traditionen) andererseits zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt fest.

Der Schluß des Bekenntnisses lautet: „dieß sind die fürnehmsten Artikel, die für streitig geachtet werden. — Daraus man ersehen kann, daß bei uns nichts, weder mit Lehr noch mit Ceremonien vorgenommen ist, das entweder der heiligen Schrift oder gemeiner, christlicher Kirchen entgegen wäre?

Es wird keiner wiederholenden Nachweisung bedürfen, um das, was wir oben über die Tragweite der protestantischen Prinzipien

[1]) Beide Sätze stehen einfach neben einander.

und deren consequente Durchführung sagten, zu bestätigen. Sie haben sich faktisch als eine schöpferische Macht erwiesen. Die gründliche Reinigung und die gesunde Fortbildung des kirchlichen Lehrbegriffs sind das theologische Siegel darauf, daß die lutherische Reformation ein Werk desselben göttlichen Geistes war, der die Kirche gestiftet hat.

Die römisch-katholische Kirche hat sich dieser großen Bewegung verschlossen, die evangelischen Prinzipien abgewiesen, die Bekenner derselben aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen und etwas später ihren eigenen Lehrbegriff in dem **Tridentinum** (1545 bis 1563) und in der **professio fidei** fixirt. Derselbe vertritt allerdings nicht mehr die extremsten Entstellungen der christlichen Wahrheit, wie sie die Reformation vorgefunden und bekämpft hatte; eine gewisse moderirende Rückwirkung des Protestantismus darauf läßt sich nicht verkennen — im Wesentlichen enthält jedoch das Tridentinum dieselben scholastischen Doktrinen über Sünde und Gnade, Werk und Verdienst, Rechtfertigung und Glaube, über die Sakramente und deren Wirkungsweise, über Episkopat, Kirchenthum und Papstthum, welche der Protestantismus von seinen Grundsätzen aus verwerfen mußte.

So hat erst das Tridentinum den Bruch zwischen der mittelalterlichen, römisch-katholischen und der evangelischen Geistesrichtung völlig vollzogen und eine unübersteigliche Kluft zwischen beiden Kirchen aufgerichtet.

Fast gleichzeitig mit der deutschen erfolgte die Reformation in der Schweiz durch Zwingli und seine Genossen. So nahe verwandt beide von vorn herein erscheinen, war es doch nicht dieselbe Quelle, der sie entsprangen. Die lutherische war, wie wir sahen, aus der Gewissensnoth der über ihr Heil bekümmerten Seele und aus der Gewissensfrage nach der Seligkeit erwachsen, die schweizerische nahm ihren Ausgang in dem Humanismus ihrer Anführer, und in der Reaction gegen die Aeußerlichkeit, insbesondere gegen die Kreaturvergötterung des Romanismus. Von jener Frage aus war

die lutherische zum rechtfertigenden Glauben, als zu ihrem materialen Centraldogma und von diesem zum formalen, zum Schriftprinzip gelangt. Ersteres bestimmte die Stellung und Anwendung des letzteren oben S. 193. In der Schweiz hatte man von jener Reaction aus die Schrift als schlechthin maßgebendes und kritisches Prinzip beigezogen und gebraucht. Ein materiales im Sinne der lutherischen Kirche gab es hier nicht. Denn zwar bekennt die reformirte Kirche mit dieser die Rechtfertigung aus dem Glauben und achtet dieselbe, sammt den unmittelbar anschließenden Lehren, für einen hochwichtigen Artikel. Aber eine centrale, alles andere bedingende Bedeutung hat er für sie nicht [1]). Auch der Artikel von der Prädestination, so sehr er von Zwingli betont wird und bei Calvin durchschlägt, wird doch nicht als das Prinzip der reformirten Lehrbildung bezeichnet werden können; wenigstens haben die tiefgreifendsten Differenzen von der lutherischen Abendmahlslehre und Christologie darin ihre Wurzeln nicht. Geschichtlich angesehen, steht vielmehr hier das Zurückgehen auf die Schrift als letztes und alleiniges Prinzip oben an. Vermöge dieser Stellung bekommt sie auch hier einen mehr gesetzlichen Charakter; sie erscheint in allen ihren Theilen als maßgebender Codex des göttlichen Heilswillens an die Menschheit. Daher der Grundsatz, nichts gelten zu lassen, was nicht das ausdrückliche Zeugniß der Schrift für sich habe, während der lutherische Grundsatz lautet: nur das abzuthun, was wider die Schrift ist.

Wie der Ausgangspunkt, so war auch die Methode des reformatorischen Verfahrens auf beiden Seiten eine verschiedene. Während Luther nur sehr allmählig und schonend in der Bekämpfung und schonend in der Umgestaltung des kirchlichen Bestandes fortschritt, schlug man in der Schweiz einen raschen stürmischen Weg ein. Man ging von vornherein darauf aus, reinen Boden zu machen und auf diesem Boden einen Neubau aufzuführen, lediglich auf Grund der Schrift, von der man annahm, daß sie über Alles, auch Verfassung und Cultus betreffendes, die nöthige Anweisung ertheilen werde. Da nun aber diesem formalen Prinzip kein materiales als constitutiv zur Seite stand, so fehlt hier dem Lehrbau jene organische Einheit,

---

[1]) S. den Nachweis bei dem reformirten Theologen Alexander Schweizer: Glaubenslehre der reformirten Kirche Bd. I S. 42. 43.

die den lutherischen auszeichnet .. Er setzte sich aus einzelnen Schriftlehren zusammen, welche allerdings auch getragen von den großen Schriftgedanken über Gottes- und Menschenwort, Sünde und Gnade, Glauben und Werke, doch kein in sich so geschlossenes Ganzes bildeten und eben deshalb leicht einseitig oder irrig verstanden und entwickelt werden konnten.

Dazu kommt bei Zwingli eine gewisse nüchterne Verständlichkeit, die ihm den Blick in die mystische Tiefe des Christenthums, wofür Luther ein so feines Sensorium besaß, verschloß.

Und damit stand im Zusammenhang eine Anschauung von den Gnadenmitteln, welche die reale Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, des Geistlichen und Leiblichen in ihnen verkannte, und an jenen Spiritualismus anstreifte, den Luther in den „falschen Propheten" bekämpft hatte. Sie reichte tief in die Lehre vom Wort (Oekolampad), von der Taufe, vom Abendmahl, ja bis in die Christologie hinein [1]). (S. unten).

Endlich die starke Betonung der absoluten Prädestination bei Zwingli in der spätern Zeit, bei Calvin schon in den Institutionen, und deren (partieller) Einfluß auf die von ihm bestimmten Bekenntnisse.

Bei dieser Lage der Dinge konnte es nicht ausbleiben, daß beide Kirchen, sobald sie sich in ihren Vertretern näher berührten, auch in manche ernste Conflicte mit einander geriethen. Wir haben darüber am geeigneten Orte zu berichten, ohne die Linie unserer bisherigen Darstellung, die Lehrentwicklung der evangelischen Kirche Deutschlands zu durchbrechen.

---

[1]) Vgl. Frank, Theologie der Concordienformel 1, 127. Rudelbach: Reformation, Lutherthum, Union S. 119.

Zweiter Abschnitt.

Ausbau und Abschluß des kirchlichen Lehrbegriffs.

Concordienformel 1580.

Mit der bisher dargelegten symbolischen Aufstellung hatte sich die Entwicklung des protestantischen Lehrbegriffs noch keineswegs abgeschlossen. Er war zunächst nur in seinen wesentlichen Grundzügen und vornehmlich im Gegensatz zu dem römischen Katholicismus fixirt, aber noch nicht allseitig durchgebildet worden; er enthielt noch manche Momente, die einer schärferen Fassung und umfänglicheren Darstellung bedurften, wenn der ganze Reichthum der in der Reformation gewonnenen Heilserkenntnisse der Kirche zu gute kommen sollte. Auch diese fortschrittliche Arbeit bewegte sich durch große Gegensätze und schwere Kämpfe hindurch, bis sie in der Concordienformel zum zeitweiligen Abschluß gelangte.

Den Anlaß dazu gaben die Verhältnisse, in denen sich die lutherische Kirche, theils nach Innen, theils nach Außen hin befand. Nach Innen; — denn schon zu Luther's Lebzeiten und noch mehr nach seinem Tode (18. Febr. 1546) entstand in ihr eine Reihe eigenthümlicher zum Theil von dem kirchlichen Bekenntniß abweichender Lehrmeinungen, es entstand im Zusammenhang mit dem Interim der Zwiespalt zwischen einer sogenannten melanchthonischen und einer streng lutherischen Schule (Flacius), bei dem es sich nicht nur um einzelne wichtige Glaubensartikel und schwierige theologische Fragen, sondern überhaupt um Werth und Bedeutung des kirchlichen Lehrbegriffes (**forma sana doctrinae**) für die Kirche handelte. Es kam dazu, daß nach Abweisung der Zwinglischen die Calvinische Abendmahlslehre eindrang und, von den Philippisten begünstigt und

gepflegt, unter der Hand in Kursachsen festen Boden zu gewinnen versuchte. Die Abwehr dagegen vollzog sich unter heftigen Kämpfen (Westphal) ja es kam so weit, daß die alte Bekenntnißeinheit der lutherischen Kirche auseinander zu gehen drohte.

Die Punkte, um die es sich bei all diesen Controversen handelte betrafen nach dem Urtheil ihrer sämmtlichen Theologen „wichtige und große Sachen", in welchen ein Irrthum nicht ohne tiefe Schädigung der reinen Lehre zugelassen werden konnte. [1]). Und dieses Urtheil ist kein blos subjectives. Denn richtete sich auch der Widerspruch nicht direkt gegen die eigentlichen protestantischen Centraldogmen, sondern gegen die (zum Theil) feineren Consequenzen derselben, so hing er doch mit jenen aufs engste zusammen und bedrohte in seiner Rückwirkung den einheitlichen Organismus des kirchlichen Lehrbegriffs. Einheit und Reinheit desselben galt aber für die Bedingung des kirchlichen Bestandes; und die Theologen jener Zeit hatten gerade dafür das feinste Sensorium, den sichersten Takt. Hieraus begreift sich der Ernst, mit dem man jene Controversen führte, sowie die Heftigkeit, in die sie oft ganz ausarteten. Es galt die Wahrung der theuren Errungenschaften der Reformation gegenüber sie gefährdenden Irrthümern, die Rettung der Kirche vor einem drohenden Zerfall.

So dringend nothwendig und hochwichtig, so schwierig war nun die Aufgabe, welche das Concordienwerk lösen sollte; hochwichtig, weil es sich um den einheitlichen Fortbestand der lutherischen Confession handelte, schwierig, weil auch hier es darauf ankam, in der rechten Mitte zwischen den Gegensätzen eine Ausgleichung zu treffen, die sich genau an die Linie der älteren Bekenntnisse hielt, um so schwieriger als die in Frage stehenden Differenzen, wenigstens zum Theil, sehr subtiler theologischer Art waren.

Die Entstehungsgeschichte der Concordienformel, die Bemühungen des Kurfürsten von Sachsen, die Anstrengungen Johann Jakob Andreäs, die Tergiversationen der Wittenberger Theologen bis

---

1) Vorrede zur solida declaratio: non λογομαχίαι sed res gravissimae et prorsus tales, ut illius partis, quae a vero aberat, sententia in ecclesia Dei nec possit nec debeat ferri, nedum excusari et defendi.

zum endlichen Abschluß der Concordie zu Torgau und zu Kloster Bergen setzen wir hier voraus [1]) und bemerken nur, daß das Beste dabei neben Andreä und Chyträus der treffliche Martin Chemnitz gethan hat, im Verein mit einer Reihe von Theologen, die eine gewisse Mittelstellung zwischen Flacius und den Philippisten einnahm. Die Concordienformel bezeichnet selbst ihre Tendenz dahin: eine christliche Erklärung und Vergleichung (conciliatio) der eingefallenen Controversen zu geben, auf Grund göttlichen Wortes und nach Maßgabe der Augustana (v. J. 1530) und der an sie anschließenden älteren Bekenntnisse. Sie verwahrt sich ausdrücklich dagegen, etwas Neues aufbringen zu wollen; sie will sich sonst nur für eine repetitio, für eine explicatio genuinae sententiae Aug. Confessionis angesehen wissen, ist aber doch zugleich eine Fortbildung derselben [2]).

Die Streit- und Lehrpunkte, um die es sich hier handelt, bilden eine dreifache Reihe. Die erste umfaßt solche Momente, die im unmittelbaren Zusammenhang mit den protestantischen Grund-Prinzipien stehen, die zweite schließt sich an das Interim an und steht im engsten Connex mit der Differenz der melanchthonischen und lutherischen Richtung, die dritte bezieht sich auf den Gegensatz zur reformirten Kirche. Ihre Wurzeln reichen zumeist auf Luther zurück, den Höhepunkten der Controverse nach folgen sie chronologisch auf einander.

---

[1]) S. Müller, Einleitung in die symb. BB. der luth. Kirche. Außerdem zum Folgenden: J. G. Walch: Einleitung in die Religionsstreitigkeiten innerhalb und außerhalb der luth. Kirche, 1730 ff., 10 Th. Plank, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs. 1787 ff., 6 Th. Köllner, Symbolik der lutherischen Kirche. Meine Schrift: das Bekenntniß der evang.-luth. Kirche in der Consequenz seines Prinzips, aus der Zeitschr. für Protest. und Kirche. Fr. H. Frank, die Theologie der Conc.-Formel, 1858 ff. — [2]) Vorrede zum Concordienbuch und praefatio zur Solida declaratio.

Erstes Stadium.

Der Antinomismus und Osiandrismus.

I.

Der Antinomismus.

In den antinomistischen Controversen handelte es sich um das Verhältniß des Gesetzes zum Evangelium. Im Gegensatz gegen den Romanismus, der das ganze Christenthum in eine gesetzliche Anstalt, das Evangelium in eine **nova lex** zu verwandeln drohte, hat der Protestantismus, wie wir oben sahen, den schriftgemäßen Unterschied zwischen beiden in seiner ganzen Schärfe wieder geltend gemacht, ohne deshalb die Zusammengehörigkeit derselben zu verkennen. Er betrachtet Gesetz und Evangelium als die beiden Stücke der göttlichen Heilsordnung, das Gesetz als das gottgeordnete Mittel zur Erkenntniß der Sünde und Erzeugung wahrer Reue, das Evangelium als die Gotteskraft zur Erzeugung des rechtfertigenden Glaubens, und läßt jenes, weil in Christo erfüllt, für den Gläubigen und Wiedergeborenen, als solchen, aufgehoben sein. Die lehrhafte Darlegung dieser Verhältnisse ist nichts als der significanteste Ausdruck für das christliche Bewußtsein, vgl. Melanchthons lichtvolle Entwicklung und Luther's Wort: „diesen Artikel vom Unterschied des Gesetzes und Evangelii gewiß und wohl zu wissen, sei aufs allerhöchste von Nöthen, denn darin stehe und sei begriffen die Summe der ganzen christlichen Lehre", wobei wir jedoch nicht verhalten wollen, daß Luther den Unterschied zuweilen auf eine Weise betonte, die wenigstens mißverstanden werden und seiner sonstigen Anschauung widersprechend erscheinen konnte [1]).

---

[1]) Am stärksten da, wo er die Zwickauer Schwärmer, die ihr Verfahren aus dem alten Testament zu rechtfertigen suchten, bekämpft. „Wir wollen an den rechten Grund und sagen, daß uns diese Sündelehrer und Mosischen Propheten sollen unverworren lassen mit Mose, wir wollen Mosen weder sehen noch hören. Wie gefällt euch das, lieben Rottengeister? Und sagen weiter, daß alle solche Mosische Lehrer das Evangelium verleugnen, Christum vertreiben und das ganze neue Testament aufheben. Ich rede jetzt als ein Christ und für die Christen. Denn Mose ist allein dem jüdischen Volk geben und geht uns Heiden und

a) Veranlassung zu näheren symbolischen Bestimmungen gab Johann Agrikola, Prediger und Magister in Eisleben, ein scharfsinniger aber heftiger und eitler Mann, der sich die Lehre von dem Zustandekommen der Rechtfertigung in eigenthümlicher aber sehr einseitiger Weise, und nicht ohne Verschiebung der ganzen christlichen Heilsordnung angeeignet zu haben scheint. Melanchthon hatte in seinem berühmten Unterricht der Visitationen vom Jahre 1528 auf die Predigt von der Buße aus dem Gesetz gedrungen, weil der lebendige Glaube allein auf Erkenntniß und Bereuung der Sünde, diese aber aus dem Gesetze komme. In diesem Zusammenhang und zugleich als Norm für das christliche Leben hob er die Nothwendigkeit, den Dekalogus fleißig zu treiben, recht nachdrücklich hervor, ganz im Sinne Luthers, wie man aus dessen eigenem Katechismus sieht, wenn auch nicht in seiner Ausdrucksweise. In diesem Hervorheben des Gesetzes sah nun Agrikola eine Beeinträchtigung des protestantischen Princips, eine Verkennung christlicher Freiheit, ja sogar einen Rückfall in den Papismus und behauptete dagegen: wahre Buße komme nur aus dem Glauben, aus der Liebe zur Gerechtigkeit, nicht aus dem Gesetz. Der Streit, der darüber entstand, war bald wieder, wenigstens anscheinend beigelegt; aber 10 Jahre später trat Agrikola aufs Neue mit derselben Behauptung und zwar

---

Christen nichts an. Wir haben unser Evangelium und neues Testament; werden sie aus demselben beweisen, daß Bilder abzuthun sind, wollen wir ihnen gern folgen. Wollen sie aber durch Mosen aus uns Juden machen, so wollen wirs nicht leiden". In der Schrift wider die himmlischen Propheten, WW. Erl. Ausg. 29, 150. Eben so hin und wieder im Comment. zu den Galatern, insbes. zu 3, 23. 24, wo er beide so weit von einander geschieden sein läßt „wie Himmel und Erde". Es ist derselbe Gegensatz, wie der zwischen Zorn und Gnade. Doch geht er nie so weit, dem Gesetze die Göttlichkeit und Nothwendigkeit abzusprechen. Vielmehr ist es seine constante Lehrweise: „Gesetz und Evangelium sind wohl beide Gottes Wort, aber nicht einerlei Lehre. Das Gesetz ist nothwendig, um den Sünder zu zerschlagen und zur Buße zu treiben, das Evangelium, um den Glauben zu wirken". Und gerade in dieser Verschiedenartigkeit des Zweckes und der Wirkungen liegt die höhere Einheit verhüllt. „Denn das Gesetz soll tödten, aber zum Leben, soll allen Trost hinwegnehmen und in die Hölle führen, aber damit wir durch den Glauben gerecht und lebendig gemacht, erhöht, gen Himmel geführt werden und das ewige Leben erlangen". [Dieser Commentar ist erst von 1535, aber ähnlich sprach Luther sich lange vorher aus.]

im Gegensatze gegen Luther selbst hervor. In einer Reihe von Thesen, die er 1537 anonym ausgehen ließ, entwickelte er jetzt seine Meinung weit entschiedener. Er stellte hier die beiden Sätze auf: 1) die Buße soll gelehrt werden nicht aus den 10 Geboten oder einigem Gesetz Moses, sondern aus dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes durch das Evangelium; 2) das Gesetz soll überhaupt gar nicht gelehrt werden, weder zum Anfang, Mittel noch Ende der Gerechtigkeit des Menschen." Denn, setzte er erläuternd hinzu, das Gesetz steht in keinem innern nothwendigen Verhältniß zur Rechtfertigung; es hat und gibt den heiligen Geist nicht, wirkt deshalb auch keine heilsame Buße, sondern straft nur zur Verdammniß. Es gehöre überhaupt nicht in die christliche Kirche, weil sich sein Gebiet auf die äußerlichen Werke und Geschäfte des menschlichen Lebens beschränke: „es gehört nicht auf die Kanzel, sondern aufs Rathhaus." Auch bedürfe es seiner zum Heil nicht, denn das Evangelium von Christo lehre beides zumal: den Zorn Gottes und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt; es gebe allein den Geist der evangelischen Freiheit.

Offenbar liegt diesen Sätzen eine Wahrheit zu Grunde. Es ist der von der Reformation so oft ausgesprochene Doppelgedanke: einmal daß das Gesetz die Rechtfertigung nicht bewirken könne, es vielmehr nur eine tödtende und verdammende Kraft habe, sodann daß auch die Predigt von Christo, insonderheit von seinem Leiden und Sterben, eine Bußpredigt für Sünder sei und sein solle; allein beide Wahrheiten werden hier aus dem Organismus der christlichen Heilsordnung einseitig herausgerissen, durch letztere die charakteristische Eigenthümlichkeit des Evangeliums gefährdet, erstere auf eine Spitze getrieben, auf der sie zum grundstürzenden Irrthum ausschlagen mußte. Denn abgesehen von der Unklarheit in der sich Agrikola überhaupt befand, setzte er das Gesetz nicht nur zu einem werth- und bedeutungslosen Bestandtheil der göttlichen Offenbarung herunter, er sprach ihm überhaupt den Charakter der Göttlichkeit ab: „Es ist nicht werth, Gottes Werk genannt zu werden" sagte er, es hat, wenigstens für die neutestamentliche Zeit keinerlei Geltung mehr, es hat gar nichts mit dem Christenthum zu thun; „weg mit ihm, an den Galgen mit Mose", bis zu so maßlosen Schmähungen ließ er sich fortreißen. Damit aber zerstörte er die

Möglichkeit einer wahren Buße, welche zu wirken des Gesetzes Amt und Aufgabe ist; mit der Möglichkeit der Buße gefährdete er die Wahrheit des Glaubens, der die Buße zur unabtrennlichen Voraussetzung hat; mit beidem verdunkelte er die Einsicht in Wesen und Nothwendigkeit der durch Christus geschehenen Erlösung vom Fluch des Gesetzes. Und wie immer mit der einen Seite des Gegensatzes auch die andere alterirt wird, er trug ein gesetzliches Moment in das Evangelium selbst hinein, er machte es zu einer Art Predigt der Gnade und des Zornes, der Buße und der Vergebung zumal [1]). Endlich begünstigte er damit jene falsche Freiheit, die mit Verwerfung der objectiven, göttlichen Norm des Lebens auch jeder göttlichen Zucht sich entschlägt und zuletzt in Frivolität endet.

Alles dieß hielt Luther sogleich in seinen gewaltigen sechs Disputationen wider die Antinomer dem Agricola entgegen [2]). Er bestimmt da zunächst scharf den Begriff der Buße: sie ist der Schmerz über die Sünde, verbunden mit dem Vorsatz der Lebensbesserung; den Begriff des Gesetzes: Alles was die Sünde aufdeckt, straft und Gottes Zorn über sie predigt im alten und im neuen Testament; den Begriff des Evangeliums: Alles was Christum predigt und die Gnade offenbart. Dann erörtert er das Verhältniß des Gesetzes zur Rechtfertigung. „Zur Rechtfertigung ist das Gesetz nicht allein unnöthig, sondern unnütz und aller Dinge unmöglich. Denn es ist nicht gegeben, daß es gerecht oder lebendig mache, oder etwas helfe zur Gerechtigkeit und zum Leben . . Summa, „so hoch der Himmel über der Erden ist, so fern soll das Gesetz von der Justification geschieden werden". Daraus folge aber nicht, daß das Gesetz solle abgethan und aus der Kirche verbannt werden. Vielmehr sei es fleißig zu lehren und zu treiben, damit der stolze Mensch, der sich auf seine natürlichen Kräfte verläßt, überführt werde, daß er durchs Gesetz nicht könne gerecht werden, damit er seine Ungerechtigkeit und Verdammniß erkenne und also gedemüthiget inne werde, was es um Sünde, Tod und Gottes Zorn sei, welche Erfahrung die con-

1) Confiteor, quod in novo testamento officium legis et concio poenitentiae sub evangelio comprehendi debeat et accusari peccatum simul vero proponi gratiam.

2) Walch XX, 2035 ff. u. den lat. Text in der Erlg. Ausg. Opp. varii argum. IV, 424 sqq.

ditio sine qua non des rechtfertigenden Glaubens ist. Umgewandt, wo kein Gesetz, da ist auch keine Erkenntniß der Sünde, wo keine Erkenntniß der Sünde, keine rechtschaffene Buße, keine Erkenntniß der Erlösung, keine Erkenntniß Christi und seines Werkes [1]). Summa: „Durch diese seine Werkzeuge reißt der Satan hinweg Christum, Buße, Sünde und die ganze Schrift, dazu auch der Schrift Meister Gott selbst, und gedenket anzurichten und aufzubringen die allerschädlichste Sicherheit, Verachtung Gottes, ungestraften Muthwillen und ewige Unbußfertigkeit" [2]).

---

1) Disp. II u. IV. Vgl. Disp. VI bei Walch XX, 2059:

1) Diese Consequenz oder Folge St. Pauli, wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Uebertretung, Röm. 4, 15, ist nicht allein geistlich, sondern auch weltlich und natürlich, gut und recht.

2) Desgleichen auch diese, wo keine Sünde ist, da ist auch keine Strafe, noch Vergebung der Sünde.

3) Desgleichen auch diese, wo keine Strafe noch Vergebung ist, da ist auch kein Zorn noch Gnade.

4) Desgleichen auch diese, wo kein Zorn noch Gnade ist, da ist auch weder göttlich noch menschlich Regiment. —

2) In der Schrift wider die Antinomer an Dr. Caspar Güttel (Erlanger Ausg. 32, 1 ff.) faßt er sein Urtheil über sie so zusammen: „Sie haben ihnen erdichtet einen neuen Methodon, daß man solle zuerst die Gnade predigen, darnach Offenbarung des Zornes, auf daß man das Wort Gesetz ja nicht hören noch reden dürfe. Das ist ein fein Katzenstühlchen, gefällt ihnen wohl, und meinen, sie wollen die ganze Schrift hinein und herausziehen und damit lux mundi werden. Solches soll und muß St. Paulus geben Röm. 1. Sehen aber nicht, wie St. Paulus gerade widersinnisch lehret, fähet an und zeigt erstlich den Zorn Gottes vom Himmel und macht alle Welt zu Sündern und schuldig vor Gott; darnach so sie zu Sündern worden sind, lehret er sie, wie man Gnade erlange und gerecht werde, wie die drei ersten Capitel gewaltiglich und klärlich weisen. Und ist auch das eine sonderliche Blindheit und Narrheit, daß sie meinen, Offenbarung des Zorn sei etwas anders, weder das Gesetz, das doch nicht möglich ist; denn Offenbarung des Zorns ist das Gesetz, wo es erkennet und gefühlt wird, wie Paulus sagt: lex iram operatur. Haben sie es denn nun nicht fein troffen, daß sie das Gesetz wegthun und lehrens doch, wenn sie des Zorns Offenbarung lehren? Kehren aber den Schuh um und lehren uns das Gesetz nach dem Evangelio und den Zorn nach der Gnade". Ebendort macht er sehr fein darauf aufmerksam, daß diese Lehre eine pelagianische Ansicht von dem natürlichen Menschen zur Voraussetzung habe: „Es ficht mich die Sache an, als stecken solche Geister in der Meinung, daß alle die, so der Predigt zuhören, eitel Christen, die ohn Sünde sind".

Im folgenden führt er dann den Hauptpunkt weiter aus. Obwohl das Gesetz mit dem Artikel von der Rechtfertigung nichts zu thun habe, sei doch die fortwährende Predigt desselben in dreifacher Hinsicht nothwendig: Einmal zur äußerlichen Disciplin als Schutzwehr gegen die groben Ausbrüche der Sünde; sodann für die Unbußfertigen, damit sie daraus ihre Ungerechtigkeit und Verdammungswürdigkeit erkennen und also gedemüthigt die freie Gnade Gottes suchen, endlich für die Gläubigen, denn sofern auch in diesen der alte Mensch noch nicht völlig ertödtet, der neue erst im Wachsthum begriffen ist, soferne auch in ihnen neben dem Geiste Christi noch das Fleisch lebt, bedürfen sie der fortwährenden Zucht des Gesetzes; und muß also das Gesetz ohne Unterschied beiden den Gerechten oder Gläubigen und den Gottlosen gepredigt werden; den Gottlosen, daß sie dadurch erschreckt ihre Sünde, den Tod und unvermeidlichen Zorn Gottes, durch welchen sie gedemüthigt werden, erkennen; den Gottseligen, daß sie dadurch erinnert werden, ihr Fleisch zu kreuzigen und zu tödten sammt den Lüsten und Lastern, damit sie nicht sicher werden; denn Sicherheit nimmt hinweg beide, Glauben und Gottesfurcht und macht, daß das Letzte ärger wird denn das Erste war." — Ja noch mehr, „wie das Gesetz vor Christo war, und hat uns verklagt unter Christo, aber durch Vergebung der Sünden gestillt und versöhnt worden und nun hinfort durch den Geist zu erfüllen ist, also wird es nach Christo in dem künftigen Leben erfüllt bleiben, wenn alsdann die Kreatur, wie solches das Gesetz erfordert, gar neu geworden ist; darum wird das Gesetz nimmermehr in Ewigkeit aufgehoben, sondern bleibt entweder in den Verdammten zu erfüllen oder in den Seligen erfüllt." — Dieß der wesentliche Inhalt der Disputationen Luthers. Sie reichten hin, den Antinomismus bei seinem ersten Auftreten niederzukämpfen. Agrikola entschloß sich zu einem Widerruf, dem er dann später noch eine Art von Retraktation folgen ließ [1]).

b) Indessen war der Antinomismus damit noch nicht völlig überwunden. Wir finden etwas später eine Richtung in Thüringen, welche nicht nur die Nothwendigkeit des Gesetzes zur Buße, sondern alle und jede Beziehung desselben auf Heil und Seligkeit des

---

1) Frank, die Theologie der Concordienformel 2, 264 ff.

Menschen leugnete. Auf einer Synode zu Eisenach (1556) hatte Fr. Myconius den früher von ihm vertheidigten Satz, daß gute Werke auf dem Gebiet der christlichen Heilsordnung zur „Seligkeit" nothwendig seien, als mißverständlich aufgegeben[1]), dagegen aber ihre Nothwendigkeit in foro legis aufrecht erhalten. An sich, vom Standpunkt des Gesetzes aus betrachtet, seien sie nothwendig zur Seligkeit. Die Synode hatte diese These nicht geradezu verworfen, Nikolaus Amsdorf aber wollte auch sie nicht gelten lassen und stellte die Behauptung entgegen: gute Werke seien auch in foro legis und de idea zur Seligkeit nicht nöthig[2]). Diese Behauptung führten Andreas Poach von Erfurt u. A. weiter aus: „das Gesetz mit seinen Werken sei, auch an sich betrachtet, nicht die Norm der wahren Gerechtigkeit, die den Menschen vor Gott wohlgefällig mache und durch deren stellvertretende Erfüllung Christus uns Gott wohlgefällig gemacht habe; es habe, selbst wenn es vollkommen erfüllt würde, doch nicht die Verheißung des ewigen Lebens, es fordere nicht die Werke, von denen das neue Testament redet; seine Bestimmung sei überhaupt nur anklagen und verdammen non solum peccata verum etiam optima opera .. Non habet lex necessitudinem salutis[3]), sed necessitatem debiti .. Salus est quiddam extra legem et alienum a lege[4]). Noch weiter ging darin Otto von Nordhausen, der diesen exorbitanten Antinomismus bis auf die äußerste Spitze trieb. Er stellte Sätze auf wie die: Des Christen beste Kunst ist vom Gesetze gar nichts wissen. — Moses hat von unserem Glauben und von unserer Religion gar nichts gewußt — das Gesetz gehört nicht in die Kirchen, sondern in das Rathhaus und nicht auf die Kanzel. — Den Christen ist das Gesetz nicht gegeben, so soll man die Christen mit dem Gesetz nicht strafen noch schrecken. — Gesetz, gute Werke, neuer Gehorsam gehören nicht in das Reich Christi, sondern in die Welt, wie Moses und des Papstes Obrigkeit. — Kein Mensch kann selig werden, wenn tertius usus legis wahr ist und in Kirchen sollte gelehrt werden. — Ein gläubiger Christ ist supra omnem obedientiam, über alles Gesetz und Gehorsam. Die Christgläubigen oder Neugebornen sind vergottet, ja

[1]) S. unten; majorist. Streit. — [2]) Salig, Gesch. der Augsb. Conf. III, 59. — [3]) Wobei freilich Poach salus häufig mit remissio peccatorum identificirt. — [4]) Bei Schlüsselburg: catalogus haereticorum IV, 276. 339.

Gott selbst, und können nicht sündigen. — Gott hat dir sein Wort nicht geben, daß du dadurch sollst selig werden" [1]).

Dieser unverständige Antinomismus, der allen Zusammenhang zwischen dem alten und neuen Testament zerriß, mußte nicht nur die Kirche in der bereits gewonnenen Einsicht bestärken, er gab zu einem weiteren Fortschritt Anlaß. Man hob ihm gegenüber den inneren Zusammenhang des Gesetzes mit der Erlösung, die ja eben Erlösung vom Gesetze ist, hervor; man zeigte, wie es wesentlich dieselbe Gerechtigkeit sei, welche das Gesetz bezeugt und welche Christus für uns erfüllt hat, damit wir vor Gott gerecht und wohlgefällig würden; also dort wie hier derselbe heilige Gotteswille, dieselbe Idee, derselbe Inhalt, nur mit dem Unterschied, daß ihn das Gesetz als Anforderung vorhält, das Evangelium aber als Gnadengeschenk darbeut. So kam nun auch die innere Harmonie beider zu ihrem Rechte [2]).

Mit der Einheit aber dann auch der praktisch so unendlich wichtige Unterschied auf dem heilsgeschichtlichen Gebiete. Daher die constante Abweisung jener Theorie des Agrikola, die das Amt des Gesetzes in das des Evangeliums hineintrug, und so dessen specifische Eigenthümlichkeit alterirte. Dasselbe gilt von der (melanchthonischen) Formel: „daß das Evangelium auch eine concio poenitentiae sei, weil es den Unglauben strafe", welche die chursächsischen Theologen beharrlich gegen die herzoglichen festhielten und in deren Vertheidigung sie in eben so viele Widersprüche als Unklarheiten, bis zur Verwirrung verfielen [3]).

---

1) S. Akte und Handlungen des altenburgischen Kollegiums v. J. 1568. ed. 1570, bei Planck V, 1, 62.

2) Obedientia perfecta legis est ad salutem necessaria. — Consentiunt lex et evangelium pulcherrime in eo, quod per justitiam integrae seu perfectae obedientiae vita contingat; sed in eo differunt, quod lex quidem justitiam propriae obedientiae a salvandis flagitet, evangelium vero eis alienam, nempe Christi obedientiam et justitiam, faciendo patiendoque praestitam, per quam salventur, offerat ac fide recipi postulet. Dieß waren die Sätze, welche besonders Joachim Mörlin und Flacius im Kampf mit den genannten Antinomern entwickelten. Der hierhergehörige Schriftenwechsel befindet sich bei Schlüsselburg a. a. O. Bd. IV.

3) Frank, die Theologie der Concordienformel 2, 276—278.

Eben daran anknüpfend [1]) setzt nun die Concordienformel Art. V und VI den Lehrbegriff und zwar ganz im praktischen Interesse fest: die Tendenz ist, das Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium so zu bestimmen, wie es zur wahren, heilsamen Bekehrung und Tröstung des Menschen dient.

a) Zuvörderst stellt sie zur allgemeinen Orientirung, den Sprachgebrauch fest: Das Wort Evangelium werde zuweilen im weitern Sinne, so daß es „die ganze Lehre unseres Herrn, die er auf Erden in seinem Predigtamt geführt," in sich begreife, und in diesem weiteren Sinne, in welchem es die geistliche Erklärung des Gesetzes einschließt, genommen, könne man es immerhin „eine Predigt der Buße (poenitentiae) und der Vergebung der Sünden" nennen. „In seinem eigentlichen Verstande aber bedeutet es allein die Predigt von der Gnade Gottes in Christo, die gute fröhliche Botschaft von der Vergebung der Sünden". (Sol. Dec. S. 633, 1—7, 20, 21. Epit. 534, 7). In diesem specifischen Sinn genommen, steht es im diametralen Gegensatz zum Gesetz, welches da sei, „eigentlich" die Offenbarung des gerechten unwandelbaren Willens Gottes, wie der Mensch in seiner Natur Gedanken, Worten und Werken beschaffen sein sollte, daß er Gott gefällig und angenehm sei, und dräuet den Uebertretern desselben Gottes Zorn, zeitige und ewige Strafe." (S. 636, 17) [2]). Hiernach ist es sein Amt, Erkenntniß der Sünden, Schrecken vor dem Gericht und Buße zu wirken, und so dem Evangelium den Weg in die Herzen zu bereiten (24). Und dieser Unterschied muß strenge eingehalten und praktisch durchgeführt werden, denn darauf beruht die ganze christliche Heilsordnung. Von ihm aus erscheint

---

[1]) Epit. V, 1: quaesitum fuit: an evangelium proprie sit tantummodo concio de gratia Dei, quae remissionem peccatorum nobis annuntiet, an vero etiam sit concio poenitentiae, arguens peccatum incredulitatis, quippe quae non per legem, sed per evangelium duntaxat arguatur.

[2]) Alles nach Luther's Vorgang; vgl. S. D. 12 (Lutherus exposuit): Concio legis est, quidquid de peccatis nostris et de ira Dei docet, quomodocunque aut quandocunque id fiat. Evangelium vero talis est concio, quae nihil nisi gratiam et clementiam Dei et remissionem peccatorum in Christo monstrat et exhibet. Doch ist im Text absichtlich der Begriff des Gesetzes der blosen Beziehung auf die Sünde entnommen und seinem allgemeinen Wesen nach bestimmt.

dann die obige Redeweise vom Evangelium als einer concio poenitentiae als irrig und verwirrend und muß um so mehr abgewiesen werden, als sie aus dem Evangelium eine Straf- und Bußpredigt zu machen und den rechten Trost desselben wegzunehmen droht (S. D. 639, 26, 27). Allerdings ist es wahr, daß auch das Evangelium den Unglauben straft und Gottes Zorn predigt, aber es thut dieß doch nur um zu seinem eigenen Zweck (Werk) zu gelangen, und fällt, so fern es dieß thut, noch unter den Begriff des Gesetzes, während sein eigentliches Amt das Trösten und Vergeben bleibt. (S. D. 636, 12 17. 18. Ep. 535, 9. 10).

So streng demnach der Unterschied zwischen beiden festzuhalten ist, so darf doch auch ihre Zusammengehörigkeit nicht hintangesetzt werden. Denn ohne Hinzutritt des Evangeliums führt das Gesetz entweder zu einer blos äußerlichen, unwahren Selbstschätzung oder treibt zur Verzweiflung. Erst durch Zusammenwirken beider kommt es zur rechten heilsamen Buße [1]) und müssen daher beide Lehren in der Kirche stets „mit einander getrieben werden, obwohl mit gebührendem Unterschied" (S. 636 ff.).

b) Hat die Concordienformel mit den dargelegten Bestimmungen dem älteren Antinomismus die Wurzel abgeschnitten, so stellt sie dem späteren den trefflichen Artikel de tertio usu legis (A. VI.) entgegen um die Consequenzen desselben für das Leben des Christen zu überwinden. Sie thut dieß im wörtlichen Anschluß an Luther, weshalb wir uns hier mit Verweisung auf S. 244 f. auf Folgendes beschränken: Auch für die gläubigen und wiedergebornen Christen ist die Predigt des Gesetzes fortwährend nöthig. Würden sie durch den ihnen einwohnenden Geist in diesem Leben „vollkömmlich erneuert, so daß sie in ihrer Natur und allen Kräften derselben der Sünde ganz und gar ledig wären, so bedürften sie allerdings keines Treibers und also auch keines Gesetzes mehr, sondern erfüllten von Innen heraus freiwillig ohne alle Lehre und Vermahnung, was der heilige Wille Gottes fordert. Weil ihnen aber immer

1) Den Sprachgebrauch betr. bemerkt die C.-F., daß poenitentia bald die ganze Bekehrung des Menschen, nach der negativen und positiven Seite bezeichnet, wo es dann den Glauben einschließt (so gebr. es die Augustana und Apologie), bald nur die erstere Seite, die contritio. Poenitentia salutaris wird sie erst durch die Einheit beider S. D. 634.

noch der alte Adam mit seinen Kräften anhängt, darum bedürfen auch sie in ihrem Leben nicht allein des Gesetzes tägliche Lehre, Mahnung und Warnung, sondern auch oftmals der Bestrafung (castigationes), damit sie aufgemuntert und dem h. Geiste Gottes folgen. (VI. S. 641, 6. 7. 9. 17—19).

Aber selbst abgesehen von dieser traurigen Verflechtung mit der Sünde auch sofern sie wiedergeboren sind, muß ihnen noch immerzu der maßgebende Gotteswille (aeterna et immutabilis voluntas Dei) vorgehalten werden, einmal zur Normirung ihres ganzen Lebens „damit sie nicht auf eigene selbsterwählte Heiligkeit verfallen" und sodann, damit sie stets ihrer relativen Unvollkommenheit sich bewußt bleiben (§. 20, 21). So treibt das Gesetz den Christen immer wieder in die Gnade hinein, um durch sie sich seiner Gotteskindschaft zu vergewißern und aus ihr neue Lebenskräfte zu schöpfen. Dieser stetige Prozeß, in dem sich der grundlegliche Akt der Anfangsbekehrung fortsetzt, bewahrt das Christenleben vor jenem falschen Spiritualismus, der so leicht zum Libertinismus ausschlägt, ohne die evangelische Freiheit zu alteriren. Denn dem Gläubigen steht der Inhalt des Gesetzes nicht mehr wie ein lästiges Soll entgegen, er ist, wenn auch noch nicht zum schlechthin dominirenden Prinzip, doch zum Centrum seines eigenen wiedergeborenen Willens geworden, von dem er sich „willig und lustig" leiten läßt.

Wie wohl bemessen dieser ganze Art. der C. F. sei [1]), und welche nothwendige Verwahrung gegen Mißverständnisse der protestantischen Lehre vom Glauben und von der Freiheit er enthalte, liegt am Tage [2]).

---

1) Vgl. Frank, die Theologie der Concordienformel 2, 355. 368. 371. — 2) Auch gegen Luther's berühmte Worte: „Der Gerechte lebet im Geist, wie das Gesetz fordert, ja bedarf keines Gesetzes mehr, das ihn lehret, denn er kann es auswendig, weil alles, was das Gesetze fordert, Natur und Wesen an ihm geworden ist durch den Geist ... darum darf man nicht zu einem Christen, der da glaubet, sagen, thue das oder jenes Werk, denn er thut von ihm selbst ungeheißen eitel gute Werk.. Ein Christ ist schon so gemacht, wie er sein soll, daß er nicht anders wollen noch thun kann, weil er den heil. Geist hat, durch welchen das Herz entzündet wird mit Lust zu allem Guten.. Daher ist je klar genug, daß das Gesetz mit dem Frommen nichts zu schaffen hat" Vgl. Schlüsselb. catal. haer. IV, 50 ff.

II.

Der Osiandrismus.

a) Andreas Osiander, geboren 1498 zu Gunzenhausen, war einer der eifrigsten Beförderer der Reformation in der Reichsstadt Nürnberg, ein geistreicher, originaler Mann und energischer Charakter, aber von hochfahrender und leidenschaftlicher Gemüthsart [1]). Seit 1522 Prediger an S. Lorenz, verließ er, weil er das Interim nicht annehmen wollte, die Stadt und wurde 1549 von Herzog Albrecht von Preußen, der durch seine Predigten zum evangelischen Glauben bekehrt worden war, an die neugestiftete Universität Königsberg berufen, wo er 1552 starb. Schon in Nürnberg hatte Osiander die Grundzüge einer eigenthümlichen Lehre von der Rechtfertigung entwickelt, jetzt legte er sie ausführlich und zwar im Gegensatz gegen die kirchlich-gewordene dar [2]). Mit Unrecht wurde sie als ein Rückfall in den Katholicismus bezeichnet; denn daß der Mensch nicht durch eigenes Thun und Werk, sondern allein durch die Gerechtigkeit Christi und zwar allein durch den Glauben an ihn gerecht werde, stand auch ihm fest. Aber die kirchliche Fassung dünkte ihm zu negativ, zu äußerlich. Er tadelte an ihr, daß sie bei der bloßen Sündenvergebung stehen bleibe und es nicht bis zur Tilgung der Sünde selbst bringe. Eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi an eine noch mit der Sünde behaftete Person schien ihm ein Widerspruch, ja eine Unmöglichkeit für Gott. Es wäre das ein ungerechtes Urtheil, wie es nur ein falscher Richter sprechen könnte, nicht aber der wahrhaftige Gott. *Gott spricht Keinen gerecht, der nicht wirklich gerecht ist.* Man müsse das Verhältniß der

---

1) Ob sein eigentlicher Name „Hosander" lautete bleibt zweifelhaft. S. überhaupt W. Möller: Andreas Osiander, Leben und ausgewählte Schriften 1870, wo reichliche quellenmäßige Mittheilungen über Osiander's Person, Lebensgeschichte und Schriften. — 2) Seine noch in Nürnberg geschriebene Abhandlung hat den Titel: Ein gutt vnterricht vnnd getreuer Rathschlag u. s. w. 1524. In Königsberg trat er 1550 mit einer Reihe von Thesen de justificatione auf, denen 1551 seine Hauptschrift: Bekenntniß von dem Mittler Jesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens, folgte (die lat. Uebersetzung vom selben Jahr). Damit ist seine: Widerlegung der ungegründeten Antwort Phil. Melanchthon's vom J. 1552, zu vergleichen.

göttlichen Gerechtigkeit zum Menschen intensiver, realer faßen: als Christus in uns, als Inhabitation der wesentlichen Gerechtigkeit Christi, näher seiner göttlichen Wesenheit (justitia essentialis, essentia divina). Deshalb bestehe auch die Rechtfertigung selbst nicht in der Imputation des objectiven Verdienstes Christi, sondern eben in der Immanenz jener seiner wesentlichen Gerechtigkeit oder Gottheit [1]).

Diesen seinen Grundgedanken hatte Osiander zu einem System verarbeitet, in welchem verschiedene Linien zusammenlaufen. Wir müssen sie zum Verständniß desselben in der Kürze vorausschicken. Den Anknüpfungspunkt an die kirchliche Lehrform bilden die tiefsinnigen Aeußerungen Luther's über die reale Immanenz Christi in dem Gläubigen (s. oben S. 187) den theologischen Einschlag bildet eine eigenthümliche Lehre vom göttlichen Ebenbild und vom göttlichen Wort, welche stark an jene Mystiker (oben S. 203) erinnert.

Das Bild Gottes, nach welchem wir geschaffen sind, ist der Sohn Gottes, und zwar nicht der Sohn an sich, sondern der menschgewordene, das Verbum incarnatum, der Mensch Jesus Christus, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt (Joh. 14. Kol. 1, 15. 2, 10). Dieses Bild (imago) existirt zunächst im göttlichen Geist als Gedanke, als Idee (similitudo); als solches ist es ewig von Gott concipirt mit der Bestimmung geschichtlich real zu werden. Diese Bestimmung hängt mit der des Menschen aufs engste zusammen. Die göttliche Bestimmung des Menschen ist es, das Bild Gottes im eigentlichen und vollen Sinne darzustellen, mit anderen Worten, die volle Inhabitation der Gottheit in der Menschheit zu sein und zu werden. Und dafür ist der Gottmensch die einzige Möglichkeitsbedingung. Gott und Mensch sind nämlich an sich, als Unendliches und Endliches, unendlich verschieden. Aber die von der Gottheit durchdrungene Menschheit bildet das Mittelglied zur Verbindung beider. Indem jene die letztere mit sich vollständig durchdringt, macht sie dieselbe für sich empfänglich und zum Mittel ihrer Mittheilung. Humana Christi natura nihil est, nisi instru-

---

[1]) Glacie frigidiora docent, nos tantum propter remissionem peccatorum reputari justos et non etiam propter justitiam Christi, per fidem in nobis inhabitantis. Non enim tam iniquus Deus est, ut eum pro justo habeat, in quo verae justitiae prorsus nihil est.

mentum, qua divina justitia (vita divina) homini sese infundat. Kann nun die ursprüngliche Bestimmung des Menschen nur auf diesem Wege erreicht werden, so ist es mit ihr von vornherein auf den Gottmenschen abgesehen, und mußte auch ohne den Eintritt der Sünde die in dem göttlichen Verstande concipirte Menschwerdung sich geschichtlich vollziehen, der Sohn Gottes zu seiner Zeit Mensch werden (filius Dei incarnandus). Er mußte das um so mehr, weil außerdem das ganze Geisterreich mit Einschluß der Menschheit seines centralen Hauptes entbehren würde [1]).

In Adam nun hatte sich allerdings das Bild Gottes bereits verwirklicht. Er war nach jener similitudo geschaffen; nicht nur der natürlich-substanziellen Seite (Leib und Seel), sondern auch der geistig-ethischen nach. Mittelst Erkenntnisses und Verkehrs mit Gott in Vertrauen und Liebe wohnte in ihm als in seinem Tempel der Sohn Gottes und folglich auch Vater und heiliger Geist durch Gnade, und vermöge Einwohnung war er gerecht. Dieß die justitia originalis; sie war nichts anders, als die ihm mitgetheilte (collata) Gerechtigkeit = Wesen, Leben des Sohnes Gottes, Gott selber; der erste Adam von Natur Mensch, aber durch Gnade der göttlichen Natur theilhaftig. — Nur vollendet war die Gottesebenbildlichkeit in ihm noch nicht; weil er erst nach jener similitudo gebildet, dem leiblichen Leben nach noch nicht verklärt war.

Durch die Sünde aber ist die justitia originalis verloren gegangen, das Bild Gottes in Adam entstellt, verderbt, — denn indem er sich von Gott abwandte, kehrte sich Gott von ihm ab — Erneuerung, Wiederherstellung also nur möglich durch Menschwerdung und Mittheilung des Sohnes — näher seiner göttlichen Natur.

Das Medium dafür aber, damit kommen wir zu dem zweiten theosophischen Mittelglied des Systems, ist das Wort Gottes. Und hier eignet sich Osiander jene mystische Unterscheidung zwischen dem innern und äußern Worte (s. oben S. 203) an, ohne sie jedoch mit dem Bisherigen organisch zu vermitteln. Noch in Nürnberg, in dem getr. Rathschlag, hat er sie in Verbindung mit der Trinitätslehre ausgesprochen: „Gott allein erkennt sich selbst nach seinem ganzen göttlichen Wesen vollkommlich. Er erkennt aber sich und alle

[1]) S. Möller a. a. O. S. 378 ff. Grau, de Andr. Osiandri doctrina commentatio S. 5 ff.

Dinge, alles was er jemals von Ewigkeit zu Ewigkeit gedenkt, weiß oder will. Dieses einfältige, ewige lautre Erkenntniß wird in der h. Schrift Gottes Herz, Sinn, Gedanke, Rathschlag, Weisheit genannt; der allerbeste Gebrauch ist, daß mans Gottes Wort und Sohn nenne" .. Dieses innere Wort ist also die Selbstobjectivirung, das vollkommene Bild Gottes. „Da sich Gott erkennt, fleußt sein ganzes göttliches Wesen in das Bild und das Bild ist das rechte, inwendige ewige Wort Gottes selbst". „Alles was da ist und noch werden sollte, ist darin zuvor erfaßt, beschlossen (Joh. 1). Osiander denkt dieses innere Wort als persönlich und schließt es mit dem menschgewordenen zusammen [1]). Von ihm aber unterscheidet er „das äußerliche Wort, verkündigt durch Christum, die Propheten und Apostel." Das äußere Wort ist ein menschliches und wie alles Menschliche vergänglich, eine auswendige Stimme, ein Laut, der kommt und wieder verhallt. Er schließt aber das innere in sich und vermittelt dasselbe dem (gläubigen) Hörer." Wo es ergriffen wird, da ist das ganze innerliche Wort, Jesus Christus in unserem Herzen gegenwärtig, und erzeugt seine Kraft und rechtfertigt uns auch [2]).

Hiemit ist endlich auch schon der dritte (oder wenn man will primäre) Hauptbegriff, der der Gerechtigkeit gegeben. Osiander definirt sie nirgends genau. In der Hauptstelle (von dem einigen Mittler H. 4) sagt er „die Gerechtigkeit ist kein Werk, kein Thun, kein Leiden, sondern ist die Art, die denjenigen, der sie bekommt und hat, gerecht macht und recht zu thun und zu leiden bewegt, und muß aller Dinge zuvor da sein, ehe denn die Werke und Früchte der Gerechtigkeit herausbrechen und wachsen, wie aus dem guten Baume die guten Früchte", also eine Qualität „eine Tugend, die Grundtugend, oder wie er es auch nennt Frommbkeit, Frömmigkeit"

---

[1]) Vgl. von d. einigen Mittler c. 3: „Solcher ewige Rath, Fürsatz und Beschluß Gottes ist in Gott ein innerliches Wort und ist Gott selbst und eben der Gott, der da ist Mensch geworden, und ist Jesus Christus unser Herr, itzo wahrer Gott und Mensch. Osiander beruft sich dafür insbes. auf die Stelle Joh. 8, 25. Er nennt es häufig Licht, Leben, Weisheit, Kraft Gottes, vgl. Grau S. 25. — [2]) A. a. OO. Es ist diese ganze Unterscheidung im wesentlichen dieselbe wie die zwischen der göttlichen und menschlichen Seite der imago Dei.

(probitas), aber man sieht auch sofort, daß er nichts anderes darunter versteht, als die göttliche Wesenheit, die absolute ethische Vollkommenheit (das absolut Gute, das absolute Leben, die persönliche, göttliche Heiligkeit), wie er sie denn meistens geradezu „als Gott, Gottheit, göttliche Natur“ bezeichnet. Ausdrücklich weist er als hier nicht anwendbar die Erklärung: „Ernst, Zorn, Strafgerechtigkeit Gottes“ ab, und unterscheidet göttliche und menschliche Gerechtigkeit. Als menschliche gedacht, ist sie etwas kreatürliches, was aber dem Menschen aus eigener Kraft zu erreichen, unmöglich ist, „die göttliche ist, die Gott selber hat, ja die Gott selbst ist, nämlich die er von Ewigkeit her bei und in sich gehabt und beschlossen hat, dieselbige im Wort, das Gott selbst ist, wann er Mensch werden wird, mit seiner Menschheit zu vereinigen und diese mit solcher seiner ewigen Gerechtigkeit und Frommkeit gerecht zu machen, zu bewegen, zu leiten, zu führen, zu allem Gehorsam und guten Werken bis zu vollkommener Erfüllung des ganzen Gesetzes und Vergießung seines Blutes am Kreuz“ (a. a. O. 3).

Mittelst der Combination dieser drei Gedankenlinien erbaute also Osiander sein System, welches er dann im „Bekenntniß von dem einigen Mittler“ v. J. 1551 darlegte, obwohl nicht in vollständiger Ausführung seiner Theile, sondern in bestimmter Beziehung auf die Instanzen seiner Gegner. In dieser Beschränkung hält sich auch unser Resumé [1]).

Es handelt sich um das Mittleramt Christi. Das Bedürfniß eines solchen für die sündig gewordene Menschheit, „daß er uns einen gnädigen Gott mache, der uns zu seinen Kindern annehme und uns gerecht mache, daß wir Gott gehorsam und wohlgefällig und in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit aller Ding unsträflich seien“, so wie die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes zum Vollzug desselben ist dabei vorausgesetzt.

Die Funktion des Amtes selbst aber ist nach Osiander eine zweifache; redemtio und justificatio.

„Weil wir nämlich weder die Strafe der Sünden ertragen noch das Gesetz aus eigenen Kräften erfüllen konnten, ist unser lieber Herr Jesus Christus der einige Mittler für uns an unsere Statt

---

[1]) Vgl. Möller a. a. O. S. 398 ff.

getreten und hat zum ersten aller Welt Sünde auf sich genommen, die Strafe gelitten, den ewigen Zorn getragen und uns so die Vergebung erworben. Zum anderen, dieweil nach Vergebung der vergangenen Sünden das Gesetz dennoch vollkommen will und muß gehalten sein, und wir es doch in altem Wesen unserer ersten Geburt, ehe denn wir aus Wasser und Geist Gottes Kinder werden, zu halten keineswegs vermögen, nach der neuen Geburt aber, dieweil wir in diesem armen Leben sind, von wegen der Sünde, die noch in uns wohnt, auch nicht vollkommen halten können: damit uns nun das Gesetz nicht anklage und unter den Fluch werfe, so ist unser Herr Jesus Christus der einige Mittler allhie auch für uns an unser statt getreten und hat das Gesetz rein und vollkommlich für uns und uns zu gut erfüllt, auf daß es uns nicht zugerechnet werde, noch darum verflucht sein müssen, daß wir das Gesetz in diesem Leben nicht völlig erfüllen. Durch beides zusammen (durch seinen passiven und activen Gehorsam) hat er Gott für uns genug gethan und uns die Erlösung d. h. Vergebung der Sünden ausgewirkt; und zu beidem hat er müssen wahrer Gott und Mensch sein.“ Diese Erlösung ist ein rein objectiver Akt, der zwischen Gott und Christo vorgegangen ist und die Versöhnung ebenso objectiver Weise zur nachwirkenden Folge gehabt hat. An ihr hat jeder Theil, sofern er überhaupt durch die Taufe in die Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi, d. h. in die Gemeinde, versetzt ist, noch ganz abgesehen von seinem subjectiven Verhalten, von der Aneignung durch den Glauben. „Es verhält sich damit so, wie, wenn man einen Mohren aus der Gefangenschaft losgekauft hat, damit eo ipso auch seine Nachkommen frei sind.“ Allein diese redemtio ist noch keineswegs unsere Rechtfertigung und kann es auch nicht sein. Denn jenes ist vor fünfzehn Jahrhunderten geschehen, da wir noch nicht waren; rechtfertigen aber kann man nur den, der geboren ist und lebt „weil dieses vom Glauben abhängt.“ Das aber, was uns rechtfertigt, fährt nun Osiander fort, kann nur sein, was uns auch lebendig macht und wiederum was uns lebendig machen kann, das rechtfertigt uns auch. Denn lebendig machen und rechtfertigen ist eins und dasselbe; es bedeutet in diesem Zusammenhang nicht gerecht sprechen (sensu forensi), sondern mit der That und Wahrheit gerecht machen. Und dies vermag weder die Thatsache des Versöh-

nungstodes Christi, noch der Gehorsam, mit welchem er im Stande der Erniedrigung das Gesetz erfüllte, überhaupt nicht der Christus für uns; sondern allein seine wesentliche, göttliche Gerechtigkeit, welche auch die Quelle seiner kreatürlich=menschlichen Gerechtigkeit und Gesetzeserfüllung ist, mit andern Worten: Er selbst, das wesentliche persönliche Wort, das ewige Leben, sofern es in uns ist[1]).

Deshalb wendet sich nun auch Christus zu uns herum, um, wie vorhin mit Gott, so auch mit uns zu handeln, und bietet uns durch die Predigt der Buße und des Evangeliums den ganzen Schatz seiner Gnade und Gerechtigkeit dar, damit wir ihn im Glauben annehmen und durch den Glauben aus dem Tode lebendig, gerecht und von der Sünde ledig werden. In dem äußerlichen Wort der Predigt, welches ein bloser und verschwindender Schall ist, kommt nämlich zugleich das innere an uns, d. h. jenes wesentliche Wort, welches aus Gott geboren, die ewige persönliche Selbstoffenbarung Gottes — Gottes Bild, Herz, Sinn, Gedanke, Weisheit, Gerechtigkeit (der Logos) ist; dieses innerliche Wort kommt in dem äußeren dahergefahren wie in einem Wagen, macht Wohnung darin und schafft einen neuen Sinn, ein neues Leben. So wird Christus dem Menschen immanent; wo aber Christus ist, da ist auch das ganze göttliche Wesen, die ungetheilte Dreieinigkeit, also mit dem Sohn der Vater und der h. Geist. Und das ist allererst der Handel unserer Rechtfertigung. Denn eben diese Inhabitation der Gottheit Christi ist unsere Gerechtigkeit vor Gott; wegen dieser realen durch den Glauben vermittelten Immanenz seiner göttlichen Gerechtigkeit hat er Wohlgefallen an uns[2]).

---

[1]) Wie die menschliche Gerechtigkeit Christi an der göttlichen ihren Grund hat, so ist auch letztere, nicht erstere, das Prinzip unserer Rechtfertigung = Gerechtmachung. Vgl. Disput. de justificatione th. 1. 2. 3 und 26: Solus Christus justus est; 27: non tamen ideo justus est, quia legem implevit, sed quia a justo patre ab aeterno justus filius natus est; 28: eadem est justitia patris, filii et spiritus sancti, et haec justitia est justitia fidei.

[2]) Diserte et clare respondeo, quod secundum divinam suam naturam Jesus Christus sit nostra justitia et non secundum humanam naturam, quamvis hanc divinam naturam extra ejus humanam naturam non possumus invenire atque apprehendere. Verum quum ipse per fidem

Wie dies Osiander meint, erhellt unter Anderem aus der „Widerlegung Melanchthons“: „Das sag ich aber sei unsere Gerechtigkeit, wenn wir durch den Glauben in Christum eingeleibet, seine Glieder und seiner göttlichen Natur, wie oft gemeldet, theilhaftig worden sein, so ist alsdann seine göttliche Natur unsre Gerechtigkeit, die wills auch allein sein und kein Zusatz leiden, denn wo Gott, der Vater, und der Sohn und der h. Geist sein, da ist unendlich Leben, Gerechtigkeit und Herrlichkeit.“ Am deutlichsten sieht man es aus folgender Stelle: „Wenn dann Christus in uns ist, überschüttet und erfüllt er uns mit seiner göttlichen Gerechtigkeit, wie wir ihn mit Sünden überschüttet haben, so daß Gott und alle Engel eitel Gerechtigkeit in uns sehen von wegen der allerhöchsten, ewigen und unendlichen Gerechtigkeit Christi, die seine Gottheit selbst ist und in uns wohnet. Und obschon noch Sünde in unserem Fleische wohnet und uns anklebt, so ists doch aber als ein unreines Tröpflein gegen einem reinen Meere, und Gott wills um der Gerechtigkeit Christi willen, die in uns ist, nicht sehen. — Weil der Spruch steht: "wer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein, so mögen sie eine Gerechtigkeit träumen, dichten, setzen, malen, wie sie wollen, wenn dieselbe nicht das göttliche Wesen selbst ist, so kann sie nicht erlösen vom Tode.“ — Das göttliche Rechtfertigungsurtheil sei also hier ein wahres, weil es ein wirkliches Verhältniß zum Object habe. Was die kirchliche Lehre fälschlich scheide, gerecht erklären und gerecht machen, das falle hier in eines zusammen. Denn diese mitgetheilte Gerechtigkeit sei ein neues Licht und Leben und tilge die zwar schon vergebene, jedoch noch inhärirende Sünde; ihre Frucht aber sei Gehorsam und gute Werke. Sie bewegt den Gläubigen auch äußerlich gerecht zu handeln.

Diese eigenthümliche Auffassung der Rechtfertigung erregte nun bekanntlich sogleich das höchste Aufsehen. Die ganze lutherische Kirche stand dagegen auf und bekämpfte sie als eine Entstellung ihres theuersten Kleinods; denn als solche wurde Osianders Lehre bezeichnet von allen den theologischen Fakultäten, Ministerien und

---

in nobis habitat, tum offert suam justitiam, quae est ejus divina natura, secum in nos, quae deinde etiam nobis imputatur ac si esset nostra.

einzelnen Gelehrten, deren zahlreiche Gutachten und Responsionen uns noch heute vorliegen. Daß es sich hier um einen Kardinalpunkt, **caput et arx doctrinae christianae**, handle, war die allgemeine Ansicht; selbst der milde Melanchthon sprach sich in diesem Sinne darüber aus. Der Ausgangspunkt der Osianderschen Lehre ist, wie wir sahen, die Polemik gegen eine äußerliche Auffassung der Rechtfertigung aus dem Glauben; ihr gegenüber machte er geltend, daß der Glaube ein wirkliches Ergreifen, ein lebendiges Einssein mit Christo bewirke, und eben nur, soferne er dies bewirke, rechtfertige; und dies hat er auf die treffendste Weise mit großer Schriftkenntniß dargethan, klarer und besser als viele seiner Zeitgenossen. Wenn er sich aber dabei so anstellte, als wäre dieser sein Begriff vom Glauben nicht der kirchliche, Luthers Lehre vom Glauben, auf die er sich stets beruft, nicht die öffentlich geltende, so war das eine große Ungerechtigkeit, die zu vielen Verwirrungen führen konnte. Ebenso ungerecht ist deshalb der Vorwurf, als ob die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi im kirchlichen Sinne kein reales Verhältniß bedeute; denn sie ist ja subjectiv durch diesen Glauben vermittelt, dessen Natur es ist, sein Object in sich herüberzunehmen. Noch bedenklicher mußte jedoch sein Begriff von der Rechtfertigung selbst erscheinen. Schon die Polemik gegen die deklaratorische Bedeutung des Wortes, die Umsetzung der kirchlichen Erklärung **justum pronuntiare** in **justum facere** enthielt eine Annäherung an die katholische Lehre: und wenn auch die meisten seiner Gegner billig genug waren, ihn nicht geradezu des Rückfalls in den Katholicismus zu beschuldigen, so hielten sie doch mit Recht entgegen: seine Ausdrucksweise sei jedenfalls, auch wenn sie einen bessern Sinn habe, verwirrend und ganz geeignet, die eigenthümlich protestantische Grundlehre sammt der Augustana zu verdächtigen; übrigens widerspreche seine Definition von **justificare** der Schrift, während die kirchliche das Zeugniß derselben für sich habe.

Aber es handle sich gar nicht blos um eine grammatische Frage, sondern um eine Grunddifferenz in der Sache [1]). Während Schrift und Kirche die Rechtfertigung in die engste Verbindung mit der

---

[1]) Z. B. Melanchthon, **Corpus Reformatorum VIII, 556. 574—585 hoc certamen — justificamur.**

Vergebung der Sünde setzen und sie mit derselben geradezu identificiren, reiße Osiander die Vergebung von ihr los und raube damit jeder ihre Bedeutung. Denn eine Rechtfertigung, die nicht zugleich Lossprechung von Schuld und Strafe der Sünde ist, sei in Wahrheit keine, und eine Vergebung, die den Menschen nicht Gott angenehm, wohlgefällig, vor Gott gerecht mache, ein inhaltsloses, widerspruchsvolles Ding [1]. Während ferner nach der Schrift die Rechtfertigung im engsten Connex mit der Thatsache der Erlösung und Versöhnung, mit dem Opfer Christi am Kreuz, mit seinem ganzen im Leben und Sterben geleisteten Gehorsam stehe und in der Application desselben an uns bestehe, so zerstöre Osiander auch diesen innern, nothwendigen Zusammenhang und verkehre so gänzlich die Ordnung des Heils [2]. Was er Rechtfertigung nenne (die Inhabitation der Gerechtigkeit Christi in den Herzen) sei nicht Grund sondern **efficacia** der Justification, und was die Schrift Rechtfertigung nenne, habe Christi ganzes Werk zum Grunde und zur Voraussetzung. Denn Gott wolle und könne den Sünder nicht zu Gnaden annehmen, es sei denn, daß er mit ihm versöhnt sei, Versöhnung aber könne nicht eintreten, wenn nicht der Zorn Gottes gestillt, die Strafe getragen, das Gesetz ganz und vollkömmlich nach seiner die Sünde richtenden, die Gerechtigkeit aufrichtenden Doppelforderung erfüllt sei. Das Alles habe der Mittler Jesus durch seine **obedientia activa** und **passiva** mit Einem Werke zumal ausgerichtet und dieser sein für uns dem Gesetze geleisteter Gehorsam sei eben die Gerechtigkeit Christi, die uns in der Rechtfertigung zugerechnet werde [3]. Wie er von Christo allein geleistet

---

1) J. Menius v. d. Gerechtigkeit. E 4: „Er läßts nicht dabei, daß er die Ding von einander reißt, so von Gott also an einander gebunden sein, daß sie ihrer Art und Natur halber nicht mögen von einander geschieden werden, sondern gibt ihnen auch eine andere und neue Verstand und Deutung, so ihnen der heil. Geist in der Schrift nicht gegeben hat" u. s. w. — 2) Resp. Hamburg. et Luneb.: Prorsus Dei ordo invertitur posterius priore, prius posteriore loco ponitur; — ex effectis et donis conjunctis cum justificatione facit causam efficientem. Der ausführl. Nachweis in der Censur der fürstl. sächsischen Theologen: „Osiander thue wie ein Fuhrmann, der den Wagen vor die Pferde spanne". — 3) Censur der fürstlich sächsischen Theologen: „Dieses alles sind Werke, so dem Mittler Jesu Christo insonderheit zustehen und in sein eigenes sonderliches Amt gehören,

werden konnte, so ist er auch der allein mögliche objective Grund der Rechtfertigung und der allein sichere Halt, an den sich das um

---

und hängen allesammt so an einander, daß eins aus dem andern hervorgeht und sich verursacht und keines ohne das andere sein kann. Denn sollen wir armen Sünder aus der Strafe des Todes und der Verdammniß los und selig werden, so muß Gott zuvor aufhören zu zürnen, versöhnt und gnädig sein. Das ist eins. Soll aber Gott aufhören zu zürnen, und versöhnet und gnädig werden, so muß ihm zuvor für unsere Sünde genugsame Bezahlung und Abtrag geschehen, und das Gesetz seiner göttlichen Gerechtigkeit also vollkommen erfüllet werden, daß er uns nicht mehr anklagen und sein Gericht uns nicht weiter verdammen könne, sondern, daß beide das Gesetz und Gericht Gottes zeugen und bekennen müssen, daß unsere Sünde und Uebertretung genugsam und überflüssig bezahlet, und das Gesetz auch vollkommen und reichlich erfüllet sei.

Dieses aber alles hat der Mittler Jesus Christus für uns und uns zu gut, auf einmal und zugleich mit einander ausgerichtet und vollendet, da er für uns um unserer Sünde willen gestorben ist".

Dieser Gehorsam ist die Gerechtigkeit, die Gott von allen Menschen fordert, damit sie vor Gottes Gericht bestehen könnten, und ist auch unsere wahrhaftige Erlösung, damit dem göttlichen Gericht für unsere Sünde (Strafe) genugsam Abtrag gethan..

„In Summa, dieweil der Mittler Christus mit seinem Gehorsam, den er seinem himmlischen Vater, nach Erforderung des Gesetzes, bis in den Tod am Kreuze geleistet hat, auf einmal zugleich zweierlei ausgerichtet hat: erstlich daß er das ganze Gesetz für uns vollkommen erfüllt, und die Gerechtigkeit, so Gott fordert und vor ihm gilt, aufgerichtet und uns erworben hat; zum andern, daß er auch für unsere Sünde bezahlt und genug gethan, Gott den Vater uns versöhnt und uns von seinem Zorn, von der Strafe des ewigen Todes und Verdammniß erlöset und selig gemacht hat: Darum so wird auch solcher sein Gehorsam billig bei unser Erlösung und Gerechtigkeit genannt und gehalten, wie es denn die heilige Schrift auch also nennt, 1 Cor. 1". Eben so Just. Menius v. d. Gerechtigkeit. E 2: „Gott will nicht zufrieden noch gnädig werden, die Sünde sei denn zuvor gestraft und das Gesetz mit vollkommenem Gehorsam erfüllt. Solch beides richtet der Mittler Jesus Christus aus mit Einem Werk zumal, obedientia activa et passiva, also daß solcher Gehorsam zugleich den armen Sünder erlöst und rechtfertigt und Gott, der da erzürnt ist, versöhnet. Vgl. F 4. M 2 ff...." Christi Gerechtigkeit ist der ganze Gehorsam, den er im Leiden und Sterben erzeigte; — womit er das Gesetz für uns erfüllte". Flacius' Verlegung Osiandri und dessen Hauptschrift: Von der Gerechtigkeit wider Osiandrum: Justitia est obedientia erga legem Dei.. Das Gesetz will je bezahlt sein, es gehe zu wie es immer zugehen kann. Wie uns Gott von wegen der Ungerechtigkeit des Gehorsams hat in die Hölle gestürzt, führt er uns wieder heraus in den Himmel von wegen der Gerechtigkeit des Gehorsams.

sein Heil bekümmerte Gemüth halten, an dem sich der Glaube immer wieder aufrichten kann. Z. B. Censur der fürstl. sächsischen Theologen C. 2. „Es muß ja jedermann verstehen und bekennen, weil Gott durch nichts Anderes zu Zorn und Ungnaden wider uns arme Menschen bewegt worden ist, uns in Tod zu verdammen, denn nur allein durch unsere Sünde und Ungehorsam, damit wir sein heiliges Gesetz übertreten haben, daß uns freilich auch wiederum nichts versöhnen, von der Strafe des Todes und der Verdammniß erlösen und selig machen kann, denn die Gerechtigkeit und der Gehorsam, damit sein heiliges Gesetz erfüllt wird: solchen Gehorsam aber und Erfüllung hat Niemand leisten können, denn der einzige Mittler, unser lieber Herr und Heiland, Jesus Christus, an unsrer Statt, für uns und uns zu gut, daß er uns zu Gerechtigkeit von Gott zugerechnet und wir von desselbigen wegen gerecht gesprochen werden." Osiander aber reiße das Alles auseinander [1]).

Dazu die falsche Scheidung der beiden Naturen Christi durch einseitige Beziehung der Rechtfertigung auf die göttliche, und die (enthusiastische) Trennung des äußeren Wortes von dem inneren, — darin liegen die Grundirrthümer seines Systems.

Was Osiander dagegen seinerseits über Erlösung und Rechtfertigung lehrte, war gleichfalls nur geeignet, die rechte Heilserkenntniß zu trüben und den evangelischen Trost zu schmälern. Denn jene objective Erlösung von Gottes Zorn, Tod und Hölle, die Christus durch sein Leiden und seinen Gehorsam gestiftet haben und die jedem ohne weiteres zufallen solle, (S. S. 256) verliert ihre Bedeutung dadurch wieder, daß nach dem eigenen Zugeständniß Osianders der Mensch doch unter dem Zorn Gottes und in Sünden bleibe bis Buße und Rechtfertigung eintrete, wodurch sie erst zur Kraft in ihm komme [2]) — wird also an sich zu etwas völlig Nich-

1) Vgl. (mit S. 252) das Gutachten Mörlin's: „Osiander nimmt uns die Menschwerdung Christi sammt seinem Leiden aus der Rechtfertigung". Flacius a. a. O.: „Osiander zerschneidet das Amt Christi zu hart, indem daß er Versöhnung und Rechtfertigung also zertrennt". Menius v. d. Gerechtigkeit: „Osiander irrt gröblich, — erstlich vom Amt und Werk des Mittlers, daß er Erlösung, Vergebung und Rechtfertigung also von einander reißt, als gehörten sie einander nichts an, welche doch so nahe zusammengehören, daß wo eins nicht ist, auch das andere nicht sein muß — und eines aus dem andern fließt".

2) Bekenntniß B. 4 a, B. b. 2.

tigem und Wirkungslosen, wie dieß auch von den Gegnern treffend aufgedeckt wurde, z. B. von Matthias Lauterwald [1]) aus Elbing: „Obwohl Osiander von der gnädigen Vergebung der Sünden auch solche Wort führet und mit großem Pracht, Stolz und Uebermuth rufet und schreit, er lehre auch also von der Vergebung der Sünden: so ist und bleibet doch die gewisse Wahrheit, daß Osiander solches alles, was er zuvor hat zugegeben, wieder alles nimmt und stielet den armen geplagten Gewissen; denn sind sie noch nicht gerecht, sondern ungerecht, so können sie in keinem Wege frei sein von Gottes Zorn und von dem ewigen Tode und von dem Fluche des Gesetzes und sollen sie nach der Vergebung der Sünden von wegen des Gehorsams Christi etwas anders suchen, darum sie gerecht und Gott gefällig sind, so ist ihnen der rechte Trost aus den Augen wiederum weggerissen." Faktisch bleibt also die Rechtfertigung (als Inhabitation Christi) das Einzige, worauf unsere Seligkeit sich gründet. Selbst der Umstand, daß Osiander auch hier wieder (wie oben) die Menschheit Christi zur Vermittlung seiner Einwohnung herbeizieht [2]) ändert daran nichts, weil sie ihm nur der Canal ist, durch welchen das göttliche Wesen mit seiner Gerechtigkeit auf uns einfließt [3]); auf dieses reducirt sich schließlich Alles. Osiander hebt

---

1) Fünf Schlußsprüche wider A. Osiandrum, J. 1552, A. 3 b. — 2) Bekenntniß a. a. O. 64, B. b. 1: „Und da kann man nun fein sehen und verstehen, wie die ganze Menschheit Christi dazu diente, auf daß die Gottheit, womit sie eine einige Person geworden ist, in uns auch komme und Alles in uns wirke; gleichwie der ganze Weinstock dazu dienet, daß die Reben am Weinstock mit ihm Einer Natur sein und Frucht tragen. Denn im Weinstock sind auch zwei Naturen, eine ist des Holzes Natur, dieselbige behält der Weinstock, wenn er schon verdorret, so lange bis er verfaulet oder verbrannt wird, die andere ist eben die verborgene fruchtbare Wein-Natur, die da ein Ursach ist, daß der Weinstock Frucht gibt und nur Wein und nicht Aepfel oder Birnen, ja es ist eben die Natur, die er verliert, wann er verdorret. Wie nun die Reben nicht könnten die Wein-Natur bekommen, wenn sie nicht Holz vom Holze des Weinstocks wären, also könnten auch wir nicht die göttliche Natur von Christo bekommen, wenn wir nicht durch Glauben und Tauf in ihn eingeleibt Fleisch, Blut und Gebein von seinem Fleisch, Blut und Gebein wären worden; und wiederum gleichwie der Weinstock, wenn er verdorret und der Wein-Natur beraubt worden wäre, den Reben nichts könnte geben, also auch die Menschheit Christi, wenn sie ohne Gott wäre, spricht Dr. Luther, so wäre sie kein nütze". — 3) Vgl. Frank, die Theologie der Concordienformel 2, 23.

das selbst mit großem Nachdruck hervor [1]), damit aber nimmt er dem aufrichtigen, um sein Heil bekümmerten Gemüthe den besten Trost hinweg. Denn diese Inhabitation seiner göttlichen Natur (die übrigens nach der Schrift erst die Folge der Rechtfertigung ist) ist doch noch keine vollkommene, sondern nur erst eine beginnende, wachsende Gemeinschaft und ihre Wirkung in dem Gläubigen nur erst ein schwacher Anfang (**justitia inchoata**), auf die man unmöglich seinen Gnadenstand vor dem heiligen Gott gründen kann, und hinter welcher das Bewußtsein der Schuld nnd Sünde als stetige Begleiterin im Gewissen einhergeht. Je aufrichtiger und ernster der Christ auf dem Wege der Heiligung fortschreitet, desto stärker. Gerade auf dieses praktische, auf der Heilserfahrung (die dem Osiander fehle) ruhende ächt protestantische Argument legen die Bestreiter Osianders das Hauptgewicht. So Melanchthon **C. Ref. VII, 782. 896; VIII 608. 583: Osiander detrahit honorem debitum mediatori, et obscurat magnitudinem peccati, et delet consolationem praecipuam piorum et adducit eos in perpetuam dubitationem.** Vergl. den schönen Brief VIII, 608. Fürstlich-Sächsische Censur. I. E. „So sind in dieser Lehre zwei große, gewaltige Hindernisse, die dem Gewissen der Sünder im Wege liegen. Das eine ist, daß ein jeder Mensch, auch die allerheiligsten Kinder Gottes, allezeit die Kraft der Sünden in ihnen viel gewaltiger empfinden und fühlen, denn den (neuen) Gehorsam der Gerechtigkeit, darunter ihnen oft so wehe und betrübt wird. — — Wie vermag doch eines solchen Sünders Gewissen sich des Osianders Lehre zu getrösten, welcher sagt, Gott wolle keinen Menschen gerecht sprechen, er sei denn

---

[1]) Er resumirt Bekenntniß B. b. 1 seine Lehre so: „Wenn man spricht: Christus ist unsere Gerechtigkeit, so muß man verstehen seine Gottheit, die durch seine Menschheit in uns kommt. Wenn Christus spricht: Ich bin das Brod des Lebens, so muß man verstehen seine Gottheit, die durch seine Menschheit in uns kommt und unser Leben ist. Wenn er spricht: Mein Fleisch ist die rechte Speise und mein Blut ist der rechte Trank, so muß man verstehen, daß uns seine Gottheit, die im Fleisch und Blut ist, speise und tränke. Also auch da Johannes spricht 1 Joh. 1 (7): Das Blut Christi macht uns rein von aller Sünde, da muß man auch verstehen die Gottheit Christi, die im Blute ist, denn Johannes redet nicht vom Blute Christi, wie es am Kreuz vergossen ist, sondern wie es im Glauben, sammt dem Fleische Christi, unsere himmlische Speise und Trank ist". Vgl. oben S. 257 Anmkg.

in der That und Wahrheit gerecht (durch seine Einwohnung); ja wie ist es möglich, daß durch diese Lehre eines armen Sünders angefochten und geängstet Gewissen nicht soll verzweifeln müssen? Ebend. Cens. III M.: „Unser einiger Trost ist, daß eine fremde Gerechtigkeit uns zugerechnet wird". Vergleiche Flacius a. a. O.: „Diese Meinung ist nicht allein der Schrift ungemäß, sondern auch dem Gewissen schädlich. Denn etliche sichere Geister, alsbald ihnen etwa ein wenig von der Wiedergeburt wiederfahren wird, so werden sie sich bald dünken lassen, sie seien bereits halbe Götter worden. Dagegen andere, die in Anfechtung und Verzagung stecken, wenn sie keine Tugend des neuen Lebens bei sich fühlen, so werden sie verzweifeln; denn diese Lehre lehret straks, an der Wiedergeburt hangen und auf die von Gott eingegossene Gerechtigkeit vertrauen. Dagegen aber Paulus, wiewohl er ihm nichts böses bewußt ist, so sagt er doch, er sei darum nicht gerecht, und achtet seine Gerechtigkeit für Dreck, auf daß er Christus Gerechtigkeit haben möge, und scheidet also die Gerechtigkeit der Wiedergeburt von der zugerechneten Gerechtigkeit."

Daß dabei der Begriff der Zurechnung, obwohl Osiander den Ausdruck öfters gebraucht, ganz unanwendbar wird, liegt am Tage. Negiert er doch ausdrücklich die forensische Bedeutung des Wortes für unsern Locus [1]), und setzt die Imputation unmittelbar in die Inhabitation der Gerechtigkeit Christi — **imputatio fit per inhabitationem**; „das, sage ich, sei unsere Gerechtigkeit, wenn wir durch den Glauben in Christum eingeleibt, seiner göttlichen Natur theilhaftig worden sind"; behauptet er doch constant „es werde die Gerechtigkeit keinem zugerechnet, in welchem „nicht Christus mit seiner Gerechtigkeit wohne", durch welche Ausdrucksweise er deutlich zeigt, daß ihm die Sache selbst verloren gegangen ist [2]).

Von dieser Justification, dieß ist der letzte noch zu besprechende Punkt, unterscheidet nun allerdings Osiander zuweilen die Erneuerung. Sie sei der Effect der einwohnenden Gerechtigkeit, ihre Wirkung in dem Herzen und Leben des Gerechtfertigten, das

---

1) S. oben S. 258. — 2) Vgl. gegen Ritschl Grau 36, Frank a. a. O. S. 101: Nur um seine Abweichung von dem hergebrachten Tenor der evang. Lehre zu verdecken oder zu mindern, bedurfte es für Osiander der Herübernahme des Gedankens der Imputation.

Prinzip der Heiligung [1]). Allein in den Hauptstellen verbindet er beide doch so, daß der Unterschied sich sofort wieder aufhebt. Er schließt aus Galat. 3, 21, daß uns nichts gerecht machen könne, denn das da lebendig mache, und wiederum was uns lebendig mache, das mache uns wahrhaft gerecht. Und sind also Leben und Gerechtigkeit so gar in dem einen göttlichen Wesen unseres Herrn Jesu Christi vereinigt, daß auch die heil. Schrift nicht erklärt, ob das Leben aus der Gerechtigkeit oder die Gerechtigkeit aus dem Leben komme. Man kann also sagen, daß das Leben, welches kraft der Einwohnung Christi in uns ist, unsere Gerechtigkeit sei, denn es ist unmöglich, daß wir das göttliche Leben sollten in uns haben und es sollte doch nicht ein gerechtes Leben sein, oder daß wir Gottes Gerechtigkeit in uns haben, und sollten doch nicht leben, sondern noch in Sünden und Uebertretungen todt sein" [2]). Oder, Bekenntniß F. 3, wo „die Verneuerung des inwendigen Menschen, so durch die Wiedergeburt geschieht", mit zur Rechtfertigung gerechnet wird. Ebd.: „Das göttliche Wort (Wesen) verneuert unsern alten Menschen ganz und gar, daß wir eine neue Kreatur werden". Disput. de just.: Justificare propria et primaria institutione significat: ex impio justum facere, hoc est mortuum ad vitam revocare. Noch significanter heißt es ein ander Mal: „Weil uns das Evangelium Gottes Wort, d. i. Christum selbst, unsern Heiland, also in Herz, Seel und Geist bringt, daß wir durch dasselbige erweckt, in Gott und aus Gott wieder leben, ja Gott selbst unser Leben ist, so erzeugt es seine Kraft weiter und rechtfertigt uns auch, das ist, es macht uns gerecht eben und in aller Maße, wie es uns auch lebendig macht" [3]).

Auch an diesem Punkte durchschneidet also Osiander den Nerv der kirchlichen Lehre [4]). Indem er die Rechtfertigung mit dem Leben

---

[1]) So in der Widerlegung Melanchthon's. — [2]) Bekenntn. O. 3. — [3]) Immanenz des Wortes Christi, des göttlichen Samens, der göttlichen Natur Christi selbst besagt wesentlich dasselbe. F. 3 b. Vgl. oben S. 257.

[4]) Sehr gut Frank a. a. O. II, 19: „Pantheismus, oder Vermischung göttlicher und menschlicher Natur, wie die Gegner Osiander's klagten, ist dieß nicht; aber ein Subjectivismus ist es, der den objectiven Heilsgrund der lutherischen Kirche bis in seine Tiefen zersprengt, ein Mysti-

Christi in uns identificirt, nimmt er dem rechtfertigenden Glauben sein Object, das derselbe in dem stellvertretenden Gehorsam Christi hat und führt (ohne es zu wollen) zu der katholischen **justitia infusa**; daher hier alle die vorhin S. 259 angeführten Instanzen wiederkehren. Aber nicht nur das: er macht auch die Erneuerung oder Heiligung selbst, auf die er so großes Gewicht legt, unmöglich; denn diese erwächst in Wahrheit nur aus dem im Glauben angeeigneten Verdienst Christi, aus der Gewißheit der durch ihn uns erworbenen freien sündenvergebenden Gnade — stellt man diese hinter dem neuen Leben zurück, so hat man den Glauben um seine heiligende Kraft gebracht. Mag daher Osiander noch so viel von Mitsterben und Mitleben mit Christo reden (z. B. E. 2), es bleibt doch ein leeres Wort, während er ungerechter Weise die kirchliche Lehre fortwährend anklagt, „daß sie die Wiedergeburt und Heiligung von der Rechtfertigung hinweggeworfen habe".

Dieß die bedeutendsten Argumente, die man dem berühmten Königsberger Theologen entgegenstellte [1]). Sie thun klar genug dar, daß sein ganzes System, so sehr er es zu verdecken suchte, mit dem protestantischen Grundprinzip in entschiedenem Widerspruch stand [2]).

b) Dasselbe gilt ohne Zweifel auch von der Theorie des Franziscus Stancarus, der in der Polemik gegen Osiander so sehr auf das entgegengesetzte Extrem gerieth, daß er der Gottheit Christi die Theilnahme an dem Erlösungswerke absprach und die Rechtfertigung lediglich auf den von ihm als Mensch geleisteten Gehorsam gründete. **Christus est nostra justitia tantum secundum humanam suam naturam, et non secundum divinam**: diese

---

cismus, der den Christus für uns in den Christus in uns umsetzt und wider Willen (?) das Bewußtsein der **inhabitatio essentialis justitiae** zur Basis des Friedens mit Gott macht".

[1]) Außerdem machte man auf die vielen Widersprüche und Inconsequenzen aufmerksam. Censur der Theol. der Mark Brandenburg, L. — [2]) Ueber den äußern Verlauf der ganzen Controverse, das Auftreten der Landstände gegen Osiander, die vergeblichen Versuche des Herzogs, ihn zu halten, die Entsetzung und Zurückberufung Mörlin's und die Aufstellung der **repetitio corporis doctrinae christ.** J. 1566, siehe Plank IV, 440 ff., der nach seiner Weise die ganze Controverse als einen auf Mißverständniß beruhenden Wortstreit betrachtet.

These hatte er schon von Mantua, woher er 1551 nach Königsberg berufen worden war, mitgebracht. Sie ging auf eine uns bereits bekannte Stelle des Lombarden zurück [1]), für welchen Stancarus eine maßlose Bewunderung hegte [2]). Mit großer Heftigkeit hatte er sie sogleich in Königsberg geltend gemacht und dadurch den Widerspruch sowohl Osiander's als seiner Gegner provocirt; noch heftiger in Polen und Siebenbürgen, wohin er sich noch im folgenden Jahr begab. Melanchthon und Wigand schrieben gegen ihn; selbst die schweizerischen Theologen (Bullinger, Martyr, Calvin) wurden mit in den Streit gezogen [3]). Seine Gründe dafür entnahm er einem sonderlichen Begriff des Mittleramtes: der Mittler habe es nicht mit einem Einigen (Gotte) zu thun, sondern mit der Aussöhnung Gottes mit den Menschen; ein Mittler stehe in der Mitte zwischen beiden und mithin unter dem Einigen Gott. Wäre Christus auch seiner göttlichen Natur nach Mittler, so wäre er geringer als der Vater und könnte nicht Eines Wesens mit ihm sein; — um so weniger, da er als Mittler habe leiden und sterben müssen, was allein der menschlichen Natur zukomme [4]). Er scheint überhaupt Gottheit und Menschheit als einander ausschließend gedacht zu haben. Jene könne keine reale Verbindung mit dieser eingehen, ihre absolute Unveränderlichkeit gestatte das nicht; jede Hineintragung menschlicher Willensakte und Werke in die Gottheit zerstöre die Einheit der Trinität. **Ergo filius Dei in propria sua natura divina quam cum Patre et Spiritu s. communem habet, non potest esse mediator sed tantum secundum humanam** (Schlüsselb. 277). Es liegt auf der Hand, daß diese Theorie, auf die Christologie ange-

---

[1]) Sent. L. III, dist. 19 G: Christus mediator dicitur secundum humanitatem, non secundum divinitatem . . mediator est, in quantum homo est, non in quantum Deus. — [2]) Er pflegte zu sagen: plus valet unus Petrus Lombardus quam centum Lutheri, ducenti Melanchthones, trecenti Bullingeri etc. — [3]) Seine Hauptschriften sind: Apologia contra Osiandrum 1552, zwei Briefe an die Schweizer, de Trinitate et Mediatore 1561; die Gegenschriften: Melanchthon's Responsio 1553, Wigand u. a.; Auszüge daraus bei Schlüsselburg Bd. IX. Vgl. Walch: Einleitung in die Religionsstreitigkeiten IV, 174 ff. und den Art. v. H. Schmidt, Real-Encykl. Bd. XIV. — [4]) Schlüsselb. catalogus haereticorum IX, 244: Mediator debet mori; sed Christus secundum divinam naturam non potest mori; ergo secundum divinam naturam non potest esse mediator.

wendet, keine wahre Incarnation, keine persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo zuließ, vielmehr geradezu zum Nestorianismus zurückführte. Stancarus wollte freilich diese Consequenz nicht anerkennen: excludo naturam divinam ab officio sacerdotii et mediationis Christi, sed non a persona ejus. Allein damit verwickelte er sich nur in eine neue unhaltbare Abstraktion, die von allen Seiten bekämpft wurde. Das Verhältniß blieb ein ganz äußerliches. Man hielt ihm entgegen, daß zu dem Werk der Vermittlung göttliche und menschliche Natur zusammenwirken müßten. Selbst die Schweizer, die ihm doch so viel näher standen, desavouirten seine Theorie als nestorianisch.

Die Concordienformel hatte also hier nur einem bereits vorhandenen Consensus Ausdruck zu geben, und sie that es Art. III mit der ausgesprochenen Intention, „daß den erschrockenen Gewissen der rechte Trost und dem Verdienste Christi so wie der Gnade Gottes die gebührende Ehre gegeben werde".

1) Zunächst weist sie als die beiden gleichirrigen Extreme ab die Behauptung Osiander's, daß Christus allein nach seiner göttlichen Natur, und die des Stancarus, daß er allein nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei; er ist es vielmehr secundum utramque naturam. Denn nur durch das Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Natur habe das Werk der Versöhnung und Erlösung der sündigen Menschheit vollbracht werden können [1]). Die Gerechtigkeit aber, durch welche wir mit Gott versöhnt und vor ihm gerecht werden, ist (nicht die wesentliche göttliche Gerechtigkeit (Heiligkeit) des Mittlers, sondern) „die Leistung, die Christus als Gottmensch in seinem Leben, Leiden und Sterben für uns vollbracht, näher der Gehorsam, vermöge dessen er das Gesetz erfüllt und damit der ewigen, unwandelbaren Gerechtigkeit Gottes Genüge gethan hat" [2]).

Die Ausdrücke wechseln: obedientia et passio, obedientia, passio et resurrectio, meritum Christi, tota obedientia, totius personae perfectissima obedientia; aber der letztere ist der summarische, alle in sich zusammenfassende: perfectissima obedientia, qua Christus pro nobis legem implevit.

---

[1]) III, Epit. S. 529. Sol. Decl. 622. 623. — [2]) Sol. D. 612. 613.

2) Darauf hin wird dann der Begriff der Rechtfertigung selbst aufs schärfste bestimmt und abgegrenzt, theils durch Verweisung auf die älteren kirchlichen Bekenntnisse: a peccatis absolvere, justum reputare, pronuntiare (sensu forensi), näher durch die Bestimmung, daß die Rechtfertigung wesentlich besteht in der Zurechnung dieser Gerechtigkeit Christi an den Gläubigen. Denn dieß ist der centrale Hauptpunkt, dem sich die übrigen Momente: remissio peccatorum, pronuntiatio sive adoptio in filios Dei, haereditas vitae aeternae subsummiren. Sie geht, auf den innern Zusammenhang hin angesehen, diesen der Rechtfertigung inhärirenden Momenten voran und bildet die eigentliche Basis derselben [1]). Das Mittel aber, „wodurch wir unserseits diese Gerechtigkeit und mit ihr Christum ergreifen, annehmen und uns zueignen, ist der Glaube“, und zwar der Glaube allein, mit Ausschluß alles eigenen Verdienstes und Werkes, der Glaube, welcher sich ganz auf Christi Person und Werk gründet, deshalb das Correlat das „allein aus Gnaden“ und selbst eine Wirkung des heiligen Geistes ist [2]). Mit dem Allen präcisirt die Concordienformel nur, was bereits in dem älteren protestantischen Bekenntniß enthalten ist.

---

1) Epitome 528. Vgl. Solid. Decl. p. 612: Haec obedientia nobis ad justitiam imputatur ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo in vita et morte sua nostra causa patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet, mit S. 611, §. 4. S. 612 S. 613, 17: Vocabulum justificationis in hoc negotio significat justum pronuntiare, a peccatis et aeternis suppliciis absolvere, propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur. Ebd. 615, 25. Frank a. a. O. 2, 51: „Dieß ist der Begriff der justificatio, daß die Gerechtigkeit Christi, welche in seinem an der Menschen Statt dem verletzten göttlichen Gesetze geleisteten Gehorsam besteht, dem einzelnen Menschen also zugesprochen werde, als habe er selbst geleistet, was Christus für ihn und an seiner Statt. Damit hört für ihn die Schuldforderung des Gesetzes auf, giltig zu sein: remissio peccatorum; damit ist die Feindschaft des Menschen wider Gott und Gottes Zorn wider den Menschen aufgehoben (adoptio filiorum); damit ist, was als Bedingung der Seligkeit von Seiten des verletzten Gesetzes gefordert ward, erfüllt: „haereditas vitae aeternae“. Es versteht sich übrigens von selbst, daß mit dieser dogmatischen Fassung von justificatio nicht präjudicirt wird die eben so schrift- wie bekenntnißmäßige Gleichstellung mit absolutio a peccatis. —

2) Epit. 528, §. 3. 4. Sol. D. p. 612. 616.

3) Um aber jedes noch etwa mögliche Mißverständniß vollends zu beseitigen, begrenzt sie unseren Artikel gegen Alles, was dem rechtfertigenden Glauben vorangeht und nachfolgt. Voran geht ihm, und muß ihm vorangehen die aufrichtige Reue (contritio), nachfolgen muß ihm die Erneuerung, der neue Gehorsam mit seinen Werken, die beginnende Lebensgerechtigkeit. Keines von Beiden darf in den Artikel von der Rechtfertigung eingemengt werden, sonst verliert er seine Reinheit und seine Trostkraft [1]). Darnach ist auch der Sprachgebrauch der Apologie, welche zuweilen Rechtfertigung und Erneuerung identificirte, zu berichtigen [2]). Keines von Beiden darf ihm aber auch fehlen. Denn ohne vorangehende Reue wäre der Glaube eine Unwahrheit, ohne nachfolgende Erneuerung und gute Werke leeres Wort, ein todtes Ding [3]).

So scharf also auf den Unterschied zu halten ist, so darf doch auch der innere Zusammenhang nicht übersehen werden, und will jener nicht als Scheidung gefaßt sein, „dermaßen daß ein wahrhaftiger Glaube unterweilen eine Zeitlang neben einem bösen Vorsatz bestehen könnte, sondern es wird hiemit allein die (innere) Ordnung angezeigt, wie einer dem andern fürgehe oder nachfolge (ordo causarum et effectuum); denn wie Luther sagt: inseparabiliter connexa sunt fides et opera, sed sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus et tamen nunquam est sola, nämlich nach dem Zusatz der Epitome, quin charitatem et spem semper secum habeat". — Jenes ist eine Erklärung, die wir zu den trefflichsten zählen! Ebenso wenig soll endlich mit der Aussage, daß die Einwohnung Gottes im Menschen durch den Glauben

---

1) Sol. D. 614. 615, §. 23—28. — 2) Sol. D. 613. — 3) Sol. D. 615: quare vera et salvans fides in iis non est, qui contritione carent, et propositum in peccatis pergendi et perseverandi habent. Vera enim contritio praecedit, et fides justificans in iis est, qui vere, non ficte, poenitentiam agunt. Et caritas fructus est, qui veram fidem certissime et necessario sequitur. Qui enim non diligit, de eo recte judicari potest, quod non sit justificatus, sed quod adhuc in morte detineatur, aut rursus, justitiam fidei amiserit. Epit. 529: bona opera semper fidem justificantem sequi et una cum ea certissime deprehendi. Fides enim vera nunquam sola est, quia charitatem et spem semper secum habeat.

bedingt sei, geläugnet werden, daß der heil. Geist auch schon zuvor die Buße und den Glauben im Herzen wirke (**primum in conversione per spiritum s. fides accenditur**); es wird nur bezeugt, daß jene vollere Lebensgemeinschaft mit Gott der Rechtfertigung nicht vorangehe, wie Osiander will; und das kann sie auch so wenig, daß sie vielmehr erst in und mit letzterer möglich wird. Denn „die Vergebung der Sünden und die gnädige Annehmung um Christi willen" macht erst den Menschen zum Objekt des göttlichen Wohlgefallens und setzt ihn in eine innere Stellung zu Gott, vermöge deren er für die volle und stetige Immanenz seines Geistes empfänglich wird. Und diese ist dann eine reale. Vgl. die Negative: **non ipsum Deum, sed tantum dona Dei in credentibus habitare.** — Nur, das wird auch hier wiederholt, nur erreicht sie in diesem Leben nie eine solche Reinheit und Höhe, daß der Mensch seinen Gnadenstand darauf gründen könnte. Die mit ihr beginnende Lebensgerechtigkeit (**inchoatio novae obedientiae**) soll und darf niemals als eine Ergänzung der Glaubensgerechtigkeit angesehen, nie ihr als ein zweiter Heilsgrund an die Seite gesetzt werden: der Glaube an Christi Person und Werk bleibt Anfang, Mittel und Ende unserer Gerechtigkeit vor Gott [1]).

Nur Ein Punkt bedarf noch einer näheren Erörterung: die schon oben angedeutete Lehre von dem a k t i v e n Gehorsam Christi. Die älteren protest. Bekenntnisse bezeichnen als den Erwerbungsgrund der Rechtfertigung das Leiden Christi (**passio, mors**), womit er die Strafe unserer Sünden getragen und der göttlichen (Straf-)

---

1) S. D. 614, 28. 616, 31 und die S. 620 als verwerflich bezeichneten Sätze: 1) quod dilectio nostra seu bona opera sint meritum vel causa nostrae coram Deo j u s t i f i c a t i o n i s, a u t e x t o t o a u t saltem ex aliqua parte. 4) Quod justitia fidei coram Deo duabus partibus constet, remissione peccatorum, et renovatione seu sanctificatione. 5) Fidem justificare tantum i n i t i a l i t e r, vel p a r t i a l i t e r, vel principaliter, et novitatem vel caritatem nostram justificare etiam coram Deo vel c o m p l e t i v e, vel minus p r i n c i p a l i t e r. 6) Credentes coram Deo justificari vel coram Deo justos esse simul et imputatione et inchoatione, vel partim imputatione justitiae Christi, partim inchoatione novae obedientiae.

Gerechtigkeit Genüge gethan habe [1]). Von einem stellvertretenden Thun im Unterschied vom Leiden, von einem aktiven Gehorsam im Unterschied von dem passiven reden sie nirgends ausdrücklich. Nicht als ob sie jenen von diesem ausgeschlossen wissen wollten; sie stellen die Leistung Christi häufig unter den Gesichtspunkt der Gesetzeserfüllung, des Gehorsams, nämlich des Leidensgehorsams. So auch Melanchthon und Luther [2]). Osiander hatte, wie wir sahen, beide unterschieden, jedoch nur eine negative Wirkung (die redemtio) davon abgeleitet. In dem Streit mit ihm hoben nun auch die lutherischen Theologen (die herzoglich sächsischen und die kurfürstlichen, vornehmlich Flacius und Menius) neben dem Leidensgehorsam den aktiven Gehorsam des Mittlers, neben dem Leiden sein Thun besonders hervor, um aus beiden zumal ihren Hauptsatz von dem stellvertretenden Gehorsam Christi, als dem objectiven Grunde (nicht nur der redemtio, sondern auch) der Rechtfertigung, zu erweisen. Sie gingen dabei von dem Begriff des göttlichen Gesetzes aus, welches der Ausdruck des heiligen Willens Gottes, als solcher die Norm für das Verhalten der persönlichen Kreatur ist, und schlechthin, um jeden Preiß zum Vollzuge kommen muß; „es muß gehalten, erfüllt, bezahlt sein" (lex divina est immota, ideo legi satisfieri oportet) [3]). Dem Sünder gegenüber lautet die Forderung desselben:

---

1) S. oben S. 215. — 2) Vgl. zum Flgd. meine Dissert. de obedientia Christi activa 1846 und mein „Bekenntniß der luth. Kirche von der Versöhnung" 1855, wo die Belege aus den Quellen. — Einige Male stellen jedoch auch schon Luther und Melanchthon beide Momente neben einander. Mel. C. R. XXIV, 216: utrumque nobis donatur, obedientia Christi et satisfactio. Justi sumus propter ipsum, imputata nobis ipsius justitia, quam praestitit in agendo et patiendo. Ebd. p. 242: implevit legem pro nobis non tantum obedientia sua plena ac perfecta, sed etiam recipiendo in se maledictionem et poenam, quam nos eramus meriti, ad placandum nobis patrem et ad nos liberandos a maledictione legis. Ueber Luther's Voraussetzungen s. meine Christologie Bd. III, 1. — 3) Wenn ich früher (a. a. OO.) den Ausgangspunkt dafür in der Reflexion auf das in der Rechtfertigung zusammenbeschlossene negative und positive Moment (Vergebung der Sünde und Gerechtigkeitserklärung) sah, so habe ich mich seitdem überzeugt, daß er vielmehr bei diesen Theologen in der Reflexion auf das Gesetz, und mithin auf das Gewissen lag. S. Frank, die Theologie der Concordienformel II, S. 31.

Strafe für die Verletzung des heil. Gotteswillens und Leistung des völligen Gehorsams: obedientia activa et passiva; obedientia activa est, quae in perfectissima legis impletione, obedientia passiva, quae in sufficientissima poenarum, quae nos manebant, persolutione consistit [1]). Erst durch Beides zumal geschieht dem Gesetze volles Genüge. Christus hat daher aus heiliger Liebe zu dem verlorenen Geschlechte beides geleistet: die Strafe, die wir schuldeten, bezahlt, erlitten, den schuldigen Gehorsam gegen Gott und Menschen erzeigt — und so das Gesetz ganz und vollständig erfüllt [2]). Und zwar beides in Einem. Denn nicht so wollen die genannten Theologen das Verhältniß gedacht wissen, als ob das eine dieser Stücke vor dem andern zeitlich voran- oder äußerlich nebenherginge, sondern wie es Flacius ausdrückt: tota vita filii Dei tum obedientiae tum passionis nomine comprehendi potest; nam et obedientia fuit perpetua quaedam passio et passio perpetua obedientia. „In seinem Gehorsam ist ein stetig Leiden und im Leiden ein steter Gehorsam gewe-

---

1) Z. B. Flacius von der Gerechtigkeit: „Die wesentliche Gerechtigkeit Gottes, wie sie im Gesetz geoffenbart ist, fordert von uns armen sündigen Menschen zwei Stück der Gerechtigkeit; das erste ist, daß wir für die geschehene Uebertretung nnd Sünde Gotte vollkömmlich genugthun; das andere, daß wir darnach auch vollkömmlich seinem Gesetz mit Werken und Herzen gehorsam sein. Wenn wir das nicht dergestalt vollbringen, dräut sie uns die ewige Verdammniß". — — „Nun sind also, wie gemeldet, zwei Stücke dieser schuldigen Gerechtigkeit gegen das Gesetz: das erste die völlige Genugthuung der Strafe für die begangene Sünde; denn nachdem es recht und billig ist, einen Sünder zu strafen, ist's ein Stück der Gerechtigkeit, die schuldige Strafe gerne leiden. Das andere, der vollkommene Gehorsam, der alsdann folgen und geschehen soll. Darum stehet auch die Gerechtigkeit des Gehorsams Christi, die er dem Gesetz für uns geleistet hat, in den zweien: nämlich in seinem Leiden und in der Vollkommenheit des Gehorsams gegen Gottes Gebote". — 2) S. die Stellen S. 260, aus Flacius und aus Menius. Weitere Belege in meiner dissert. Wenn Melanchthon bei dieser Gedankenreihe von dem Satze ausgeht: lex obligat vel ad obedientiam vel ad poenam, Spätere von dem: lex obligat ad poenam et obedientiam, so steht das nicht in Widerspruch. S. m. Bek. d. l. K. v. d. Versöhnung p. 71 ff. und Frank a. a. O. II, 34. 35.

sen"[1]). Eben so wenig wollen sie die Wirkungen beider trennen, so daß sie etwa, wie allerdings von Einigen geschah, aus dem Leiden die Vergebung der Sünden, aus dem Gehorsam die Gerechtigkeit als besondere Frucht herleiten, vielmehr: **nos, quum imputatio impletionis legis in remissione peccatorum contineatur, et obedientia Christi sit quidquam passioni ejus commixtum, non volumus alterum ab altero divellere, sed utrique simul meritum Christi totiusque nostrae salutis effectum tribuere**[2]).

Eben diese Auffassung, die seit der Osiandristischen Controverse bereits in viele Kirchenordnungen und Separatbekenntnisse übergegangen war[3]), eignete sich nun auch die Concordienformel an, genau in der bezeichneten Formulirung. Sie extendirt die **obedientia activa** und **passiva** rückwärts und vorwärts über das ganze irdische Leben des

---

1) S. oben S. 260 und die Belege in m. Bek. d. l. K. von der Versöhnung p. 66 ff. — 2) S. mein Bekenntniß der luth. Kirche von der Versöhnung S. 67, insbesondere das Weimarsche Gutachten C: „Dieses aber Alles hat der Mittler Jesus Christus für uns und uns zu gut auf einmal und zugleich mit einander ausgerichtet und vollendet, da er für uns um unserer Sünde willen gestorben ist. Denn weil er solches nicht anders denn aus lauter reiner, ganz vollkommner Liebe gegen Gott, seinen himmlischen Vater, desgleichen auch gegen uns arme Sünder gethan hat, hat er auch mit solcher Liebe erstlich das ganze Gesetz für uns vollkommlich erfüllt, welches nichts anderes denn solche Liebe fordert, welche Liebe auch des ganzen Gesetzes vollkommene Erfüllung ist, wie der Herr Christus Matth. 22 zeuget, und St. Paulus zu Röm. 3 auch lehret. Zum Andern ist derselbige Gehorsam auch unsre wahrhaftige Erlösung, damit dem göttlichen Gericht für unsre Sünde genugsamer Abtrag geschehen, Gott gegen uns versöhnet und wir von der Strafe des ewigen Todes und Verdammniß erlöset worden sein, daß er uns alle unsre Sünde vergeben, seinen Zorn gegen uns fallen lassen, uns zu Gnaden annehmen und ewig selig machen will. In Summa, dieweil der Mittler Christus mit seinem Gehorsam, den er seinem himmlischen Vater nach Erforderung des Gesetzes bis in den Tod am Kreuz geleistet hat, auf einmal zugleich zweierlei ausgerichtet hat: erstlich, daß er das ganze Gesetz für uns vollkommlich erfüllet und die Gerechtigkeit, so Gott fordert und vor ihm gilt, aufgerichtet und uns erworben hat; zum andern, daß er auch für unsre Sünde bezahlt und genug gethan, Gott den Vater uns versöhnet und uns von seinem Zorn, von der Strafe des ewigen Todes und Verdammniß erlöset und selig gemacht hat; darum wird auch solcher sein Gehorsam billig bei unserer Erlösung und Gerechtigkeit genannt und gehalten". Vgl. **Flacius, de justitia christiana 1563 c. 3; c. 4.**

3) Vgl. mein Bekenntniß der luth. Kirche v. d. Versöhnung p. 72—79.

Herrn von seiner Geburt an bis zum siegreichen Abschluß, faßt dann beide als die in jedem Moment sich durchdringenden Seiten des Einen Gesammtgehorsams Christi zusammen, und betrachtet „solchen ganzen Gehorsam, den er im Thun und Leiden, im Leben und Sterben für uns seinem himmlischen Vater geleistet", als den Erwerbungsgrund unserer Versöhnung und Rechtfertigung. Mit ihm hat er die Gerechtigkeit beschafft, die dem Glauben zugerechnet wird. **Obedientia illa Christi est perfectissima pro genere humano satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili justitiae divinae, quae in lege revelata est, satis est factum**[1]. Das alles bestimmende Prinzip dieses

---

[1]) Sol. D. 612: Justitia illa, quae coram Deo fidei aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Quum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia Dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam (quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua nostra causa Patri suo coelesti praestitit) peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet. Vgl. 623. Die scheinbare Nebeneinanderstellung der obedientia activa et passiva a. a. O. gehört lediglich der Darstellungsweise jener Zeit an, der es eigenthümlich ist, die zusammengehörigen Momente Einer Sache durch scharfe Coordinirung hervorzuheben. S. mein Bek. d. l. K. v. d. Vers. p. 81. Vgl. auch die Ausführung desselben Menius, der Beides zuweilen so scharf scheidet, in der Schrift von der Gerechtigkeit: „Solche Gnadenschätze (Erlösung, Versöhnung) hat Christus mit Einem Werk auf einmal zugleich erworben, nämlich da er sich am Kreuz für uns um unserer Sünden willen geopfert, sein unschuldig Blut vergossen und seinen Leib in den Tod gegeben hat. Denn damit hat er für unsere Sünde genug gethan und uns von der Strafe des ewigen Todes, so wir verdienten, erlöset. Und weil er solches Alles aus lauter vollkommener reiner Liebe und herzlichem Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater, der ihm solches befohlen, item aus unermeßlicher Liebe gegen uns arme Sünder gethan, hat er damit nicht allein uns von der Strafe und Verdammniß, die wir mit unsern Uebertretungen verdient hatten, erlöset und die Vergebung erworben, sondern hat auch mit solchem Gehorsam das ganze Gesetz, darunter ihn Gott von unsertwegen

ganzen Hergangs aber ist die freie, erbarmende Liebe Gottes in Christo zu der verlornen Menschheit.

Was die Concordienformel hiemit aussagt, bietet in sofern nichts Neues, als sie nur die in den älteren Confessionen und in dem Gemeinglauben der Kirche vorhandenen Momente zusammenfaßt [1]). Dennoch ist diese Betonung des activen Gehorsams und dessen organische Einordnung in den Leidensgehorsam eine wahre Bereicherung des Bekenntnisses. Denn damit wird erst der Begriff der Sühnung, im Unterschied von der Strafe, zur vollen Klarheit gebracht [2]) und die Thatsache der Versöhnung auf die Einheit der göttlichen Liebe und Heiligkeit, Gnade und Gerechtigkeit zurückgeführt [3]). Haben auch die Confessoren diese Consequenzen nicht ausgesprochen, so liegen sie doch in ihrer Lehre von der **obedientia activa et passiva**.

Zweites Stadium.

Der majoristische und der synergistische Streit.

I.

Der majoristische Streit.

Die zweite Reihe der dogmatischen Bewegungen innerhalb der lutherischen Kirche schloß sich an das Interim an und fällt mit dem Gegensatz der lutherischen und melanchthonischen Schule zusammen. Damit verhält es sich so: Melanchthon hatte in der zweiten Hälfte seines Lebens sich dem anfänglichen Einfluß Luther's auf ihn mehr

---

gethan, völlig erfüllt, und mit solcher Erfüllung die Gerechtigkeit, die Gott im Gesetz von allen Menschen fordert, uns erlangt, dadurch denn Gott versöhnet ist, die Sünde vergeben, von der Strafe des ewigen Todes los machen, Gerechtigkeit uns zurechnen und das ewige Leben geben will".

1) S. oben S. 272. — 2) Von Melanchthon bereits angedeutet in dem Satze: in poena, quae debet esse placatio, oportet punienti tribui laudem justitiae. Enarr. in symb. Nic. C. Ref. XXIII, 339. S. meine Christologie III, 1 S. 314. — 3) Meine Christologie III, 1 §. 52. §. 57.

und mehr entzogen und wich in der Fassung einzelner Lehren, insbesondere der vom Abendmahl, von ihm ab. Schon bald nach dem Jahre 1531/32 gab er einige Grundbestimmungen derselben, die er früher selbst gelehrt und vertreten hatte, allmählig auf. Auch in der Lehre de servo arbitrio schlug er einen andern Weg ein. Allein der Differenz über diese einzelnen Artikel lag eine tiefere, prinzipielle zu Grunde, die sich aus der Eigenthümlichkeit beider Männer, welche die göttliche Vorsehung zu gegenseitiger Ergänzung neben einander gestellt hatte, erklärt. Luther war eine urkräftige, geistesgewaltige Natur, ein ganzer Mann, ein Charakter im vollsten Sinn des Wortes, als Christ durchdrungen von der Plerophorie des selbstgewissesten Glaubens. Was Luther aus Gottes Wort als Wahrheit erkannt hatte, das predigte und vertheidigte er mit rücksichtsloser Energie, derb, schlagend, ohne Ansehen der Person — auch der höchsten Autoritäten — sei es gegen Papst oder gegen Erasmus: dem zu zart organisirten, humanistisch fein gebildeten Melanchthon mit seiner ἐπιείκεια wäre dieß oft anstößig und bedenklich gewesen. Schon bei dem Streit Luther's mit Erasmus hatte er es in den Briefen ad familiares häufig geklagt, laut und offen aber nicht ausgesprochen. Luther legte den größten Nachdruck auf die Reinheit und Bestimmtheit des Lehrbegriffs und suchte denselben, nachdem einmal der Bruch mit den Romanisten und den Schweizern vollzogen war, möglichst scharf und gegensätzlich abzugrenzen. Melanchthon dagegen wünschte eine größere Weite und Unbestimmtheit des Lehrbegriffs, eine mildere elastische Form, in die auch die Reformirten ihre Ansicht hineinlegen konnten. Er wünschte dieß schon vermöge der ihm eigenen Liebe zum Frieden und zur Eintracht, die einen Grundzug seines Charakters bildete, und er wünschte es um so viel mehr, als er sich in die Thatsache des Bruchs mit ihnen nicht recht finden konnte und sich insbesondere in der Abendmahlslehre jener vermittelnden Fassung, welche Butzer in Straßburg vertrat, zuneigte. Er nahm überhaupt innerlich keine ganz sichere Stellung zu den großen Gegensätzen, um die es sich handelte, ein; ein gewisses zaghaftes Schwanken begleitete ihn sein ganzes Leben hindurch, man kann sagen, er hat nie ganz mit sich abgeschlossen[1]). Dazu kommt, daß Melanchthon sich von

1) S. Landerer in dem treffl. Art. der Real-Encykl. Bd. IX.

vorn herein an Luther's Glaubenskraft aufgerichtet und sich ihm persönlich eng angeschlossen hatte als an eine übermächtige Autorität. Diese Abhängigkeit wurde ihm mit der Zeit selbst lästig, er fühlte seine Eigenart dadurch beengt, ohne daß er es wagte, sie selbstständig und offen geltend zu machen [1]). Unter diesen Umständen trat allmählig eine gewisse Entfremdung ein. Sie wuchs, als seine Abweichung in der Abendmahlslehre mehr hervortrat oder seine Lehre hier doch einen zweifelhaften Charakter annahm. Luther sprach sich im Kreise der Freunde mißbilligend darüber aus, auch der Kurfürst äußerte sich bedenklich, und Melanchthon zog sich verdroßen darüber zurück [2]). Schon fürchtete man einen offenen Bruch. Aber Luther ließ sich nie verleiten, die alte Freundschaft zu Melanchthon und die großen Verdienste dieses seines Mitarbeiters um das Werk der Reformation zu vergessen. Er trug es schweigend [3]). Bis zu seinem Tode kam es zu keinem öffentlichen Dissiduum. Melanchthon galt neben ihm als der praeceptor Germaniae. Doch hatte sich bereits in einigen Kreisen ein gewisses Mißtrauen gegen ihn angesetzt.

Anders nach Luther's Tod (1546). Noch im Jahre seines Abscheidens folgte der schmalkaldische Krieg mit seinem für die Protestanten so unglücklichen Ausgang, und das Augsburger Interim, durch welches die kaiserliche Politik die kirchlichen Dinge in Deutschland ordnen, d. h. die Herrschaft des Katholicismus wiederherstellen wollte. Für uns hat nur das sog. Leipziger Interim Interesse. Es war der Versuch des Kurfürsten Moritz, eine Modification des Augsburgischen seinem Lande aufzudrängen, um sich mit den kaiserlichen Forderungen abzufinden. In den Verhandlungen darüber hatte sich Melanchthon mit seinen Schülern, den Wittenberger Theologen, zu Zugeständnissen herbeigelassen, welche, wenn sie auch aus der Lage der Dinge begreiflich waren, doch nach keiner Seite hin sich rechtfertigen lassen. Es war in den Artikeln, über die man sich zu Pegau mit den katholischen Bischöfen vereinbart hatte, die kirchliche Lehre von der Rechtfertigung zwar nicht gerade verläugnet,

---

1) Vgl. den Brief Melanchthon's an Camerarius v. J. 1537 und an Carlowitz, J. 1549. — 2) Preger: Flacius Illyricus u. s. Zeit, Bd. 1, 30 ff. — 3) Landerer a. a. O.

aber doch ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit so sehr entkleidet und der Gegensatz, in dem sie zu der römischen steht, so abgeschwächt, daß sie selbst jenen katholischen Bischöfen ganz annehmbar erscheinen konnte. War doch das Schibboleth des protestantischen Bekenntnisses, das **sola fide**, aufgegeben und in den Begriff der Rechtfertigung, obwohl man sie in die Vergebung der Sünden setzte, doch zugleich die **justitia infusa** eingelassen. Die kursächsischen Theologen hatten zwar die, ohnehin zweideutige, Deutung hinzugefügt: **justitia infusa, — non tamen hoc sensu, quod persona propter haec remissionem peccatorum habeat, sed quod Deo haec imbecillis et inchoata conscientia propter Christum placeat**; als aber die katholischen Bischöfe gesagt wissen wollten: **quod homo per spiritum s. renovatus hanc justitiam opere efficere possit**, da verstanden sich jene dazu, beide Sätze mit einander zu vereinigen, und so entstand die Formel: „Es werden auch die Tugenden und gute Werke in solchen Versöhnten Gerechtigkeit genannt, wie oben von der eingegebenen Gerechtigkeit gemeldet, doch nicht in diesem Verstande, daß darum die Person Vergebung der Sünde habe oder daß die Person in Gottes Gericht ohne Sünde sei, sondern daß der Mensch durch den heil. Geist erneuert und die Gerechtigkeit mit dem Werk vollbringen kann, und daß Gott ihm diesen schwachen angefangenen Gehorsam in dieser elenden gebrechlichen Natur um seines Sohnes willen in den Gläubigen will gefallen lassen". — Es wird ferner der Glaube unter die christlichen Tugenden gesetzt, was ganz auf die scholastische Lehre zurückführt, ja es wird die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit offen ausgesprochen: „wie nun dies wahrhaftige Erkennen (Christi) in uns leuchten muß, also ist gewißlich wahr, daß diese Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung und andere in uns sein müssen und zur Seligkeit nöthig seien". Selbst die semipelagianische Theorie vom Verhältniß der menschlichen Freiheit zu den göttlichen Gnadenwirkungen ist wenigstens angedeutet: „Gott ziehe den Menschen also, daß sein Wille auch mitwirket"; lauter Sätze, in die man ungeachtet der angehängten Cautelen den Sinn der katholischen Doktrin unschwer hineinlegen konnte. Nimmt man hinzu, daß in diesem Interim die bischöfliche Jurisdiktion wiederhergestellt war, ohne weitere Bedingung als die ganz allgemeine, „das bischöfliche Amt solle nach göttlichem

Befehl ausgerichtet werden", daß der größere Theil der schon abgeschafften Ceremonien für wieder annehmbar erklärt ward, Firmelung, Oelung, kanonische Gesänge, Lichter, Gefäße, Läuten, ja fast der ganze Ritus der alten Messe, Fasten, Feiertage, sogar das Frohnleichnamsfest u. s. w. —, so wird man die tiefe Bewegung begreifen, die es in der ganzen lutherischen Kirche erregte; man wird es natürlich finden, daß man darin eine unverzeihliche Nachgiebigkeit, ja einen Verrath an der Kirche erblickte, insbesondere gegenüber den 400 Geistlichen, welche damals theils ins Gefängniß geworfen waren, theils von Amt und Haus vertrieben in Deutschland umherirrten, weil sie die Annahme des Augsburgischen Interims abgelehnt hatten; und nicht minder wird man es natürlich finden, daß sich bei allen dem Bekenntniß treu Gebliebenen, namentlich bei den Flüchtlingen in Magdeburg und in den norddeutschen Städten ein Argwohn gegen die Theologen festsetzte, die zu jenem Uebereinkommen gerathen hatten, gegen die Wittenbergische Hochschule und gegen das Haupt derselben, Melanchthon. Während nun die Einen, wie die Hamburgischen, Märkischen, Fränkischen Geistlichen, sich mit ihrem Bedenken schriftlich an Melanchthon wandten, dessen zaghafte Antwort sie nicht beruhigen konnte, griffen Andere das Interim mit entschlossener Heftigkeit an. Voran Matthias Flacius. Er hatte noch in Wittenberg sich wiederholt persönlich und schriftlich an Melanchthon und die dortigen Theologen gewendet, und sie beschworen, sich den drohenden Neuerungen zu widersetzen, war dann in mehreren anonymen Schriften gegen das geplante Leipziger Interim aufgetreten, um die öffentliche Meinung zum entschlossenen Widerstand dagegen zu stimmen und, nach Einführung desselben, nicht ohne Urlaub von Wittenberg genommen zu haben, nach der noch freien Reichsstadt Magdeburg gegangen, weil ihm die Lage der Dinge in Sachsen unerträglich geworden war. Dort fanden sich auch Nik. Amsdorf, Wigand, Judex, Gallus, Westphal und andere Flüchtlinge zusammen. In Gemeinschaft mit ihnen setzte er den Kampf gegen das Interim energisch fort und vermittelte Druck und Verbreitung der zahlreichen, von dort ausgehenden Gegenschriften [1]).

---

[1]) Die bedeutendsten sind das Gutachten des Hamburger Ministeriums

Man nennt diese lange und heftige Controverse den adiaphoristischen Streit, weil es sich da vornehmlich um die „Ceremonien" handelt, welche unter dem Namen der Mitteldinge in dem Leipziger Interim zugelassen worden waren. Die kurfürstlichen Theologen suchten sich durch die Erwägung zu rechtfertigen, daß wenn nur anders die Lehre und Sakramentsverwaltung rein bleibe, zur Vermeidung drohender Gefahren und um der Schwachen willen in gleichgiltigen Dingen lieber etwas nachzugeben als der Bestand der Kirche aufs Spiel zu setzen sei. Die Gegner gingen von der scharfen Unterscheidung der Augustana zwischen „göttlicher Heilsordnung und freien menschlichen Traditionen" aus, bestimmten die Grenze des Erlaubten nach dem Zweck, „daß Alles ordentlich, ehrbarlich und zur Erbauung geschehe", und nach dem Gegensatze: nihil est ἀδιάφορον in casu confessionis et scandali, und kamen von da aus zu dem Schlusse, daß die im Kurfürstenthum zugestandenen dem bezeichneten Zweck nicht nur nicht entsprechen, sondern das protestantische Prinzip verdunkeln, — die evangelische Freiheit gefährden, das Gewissen und die Bekenntnißpflicht verletzen. Gerade in ihnen, die ja dort als göttlich gebotene gelten, liege der Nerv der römischen Irrthümer, ihre Wiederaufnahme habe den Zweck, die „päpstliche Religion" unter der Hand wieder einzuführen, und erwecke den Schein, als ob man mit ihr übereinstimme, während sie andererseits unzählige Evangelische in ihrem Glauben unsicher und irre mache[1]). Man wird die Wahrheit dieser Argumente nicht bestreiten können. Uebrigens handelte es sich in dem adiophoristischen Streit nicht blos um diesen Einen Punkt, sondern um alle die damit in Verbindung stehenden Lehren von dem rechtfertigenden Glauben, von den guten Werken u. s. w., es handelte sich überhaupt um die Frage nach dem Bekenntniß, um die Noth-

---

1549, Flacius, Apologia ad Scholam Wittebergensem 1549 (deutsch „Entschuldigung"), und Melanchthon's Antwort, Flacius, de veris et falsis adiaphoris 1549, außerdem eine ganze Reihe von Gutachten verschiedener Ministerien und Theologen. Von Seite der Kurfürstlichen: Expositio eorum, quae theol. academ. Wittemb. de rebus ad religionem pertinentibus monuerint 1559.

1) S. Preger a. a. O. 1, S. 109 ff.

wendigkeit einer **forma sanae doctrinae** gegenüber den Zweideutigkeiten des Interim [1]).

Auf so leidenschaftliche und zum Theil unwürdige Weise der Kampf nun auch von Flacius und seinen Genossen geführt wurde, so muß man doch zugestehen, daß er ein zur Aufrechthaltung der protestantischen Prinzipien und zur Wahrung der Reinheit der lutherischen Lehre nothwendiger war. Er hat jedenfalls dazu gedient, den Widerstand gegen das Interim in weiten Kreisen zu stärken, die Durchführung desselben aufzuhalten, den Schwankenden das Gewissen zu schärfen und das lutherische Bewußtsein wach zu erhalten. — Durch die politischen Bewegungen des Jahres 1552 und durch den Augsburger Religionsfrieden war zwar für die evangelische Kirche die drohende Gefahr beseitigt, allein die Spannung der Gemüther und die Besorgniß um die Reinerhaltung der Lehre währte fort. Das bisherige Verhalten der kurfürstlichen Theologen war in zu lebendiger Erinnerung geblieben, als daß nicht die Gegner des Interims, deren Häupter jetzt an die neue Universität Jena berufen worden waren, diese Besorgniß fortwährend genährt haben sollten. So spann sich denn eine Reihe von Controversen an, durch die sich der Gegensatz zwischen der streng lutherischen und der melanchthonischen Richtung fortsetzte, aber auch in einzelnen Punkten aufs Extrem trieb.

Die bedeutendsten derselben sind die Streitigkeiten über die Nothwendigkeit der guten Werke und über das Verhältniß der menschlichen Willensthätigkeit zu den göttlichen Gnadenwirkungen.

I. Der majoristische Streit.

I. Das Verhältniß der guten Werke zu dem rechtfertigenden Glauben hat schon die Augustana Art. VI, XX und deren Apologie mit großer Klarheit bestimmt. Es war die Fundamental-Unterscheidungslehre des ganzen Bekenntnisses, „daß der Mensch gerecht werde ohne Werk und Verdienst“, daß also die Werke aus dem Artikel von der Rechtfertigung völlig ausgeschlossen

[1]) So stellt es auch die bedeutendste Schrift: Bedenken der Städte Lübeck u. s. w. von Aepinus 1549 dar.

bleiben müssen, während sie dagegen in dem Artikel von den Früchten des Glaubens, oder, wie man sich ausdrückte, in dem de nova obedientia, ihre richtige und nothwendige Stelle finden; wobei jedoch zu bemerken, daß man die Ausdrücke: der Glaube macht gerecht, und er macht selig; er erlangt die Rechtfertigung, und er erlangt das ewige Leben (die vita aeterna, salus aeterna) für gleichbedeutend brauchte.

Es hatte daher schon Aufsehen erregt, als Melanchthon in Vorlesungen und Schriften (1536) zuweilen die Sätze vortrug: gute Werke seien in articulo justificationis die causa sine qua non; bona opera necessaria, novam obedientiam necessariam esse ad vitam aeternam; aber durch seine besonnene Erklärung und Retraktation war der bereits sich erhebende Sturm noch beschwichtigt worden. Melanchthon gab jene Ausdrücke, über welche auch Luther seine Mißbilligung ausgesprochen, wieder auf und zog sich auf die Formel zurück: novam obedientiam, (bona opera) esse necessariam [1]), Mel. Loci 1535. (Das Nähere unten). Weit bedenklicher erschien natürlich derselbe Satz im Interim, wo er sich wie eine Concession an die römische Gegenlehre ausnahm, und war auch dort bereits mit Recht bekämpft worden.

a) Um so größeres Befremden mußte es erregen, daß Georg Major, Professor in Wittenberg und zeitweiliger Superintendent der Mansfelder Diöcese hier unmittelbar nach dem Interim, im Jahre 1552 mit der Behauptung auftrat: „Das bekenne ich aber, daß gute Werke nöthig zur Seligkeit sind; und sage öffentlich und mit klaren Worten, daß Niemand durch böse Werke selig werde, und daß auch noch Niemand ohne gute Werke selig worden ist, und sage mehr, daß wer anders lehret, auch ein Engel vom Himmel, der sei verflucht" [2]). Diese Sätze, die er zunächst in einer Vertheidigungsschrift gegen Amsdorf aussprach, und die auch sofort allgemeinen Widerspruch fanden [3]), brachte er sogleich

---

[1]) Vgl. Walch, Relig.-Streit. innerh. der luth. Kirche I, 100 und insbesondere Galle: Charakteristik Melanchthon's (Halle 1840) S. 342 ff.

[2]) S. Salig 639. Schlüsselburg, Cat. Haer. VII, 30. — [3]) Amsdorf, Flacius, Nic. Gallus schrieben noch im J. 1552 dagegen, die Hamburger, die Lübecker Geistlichkeit und viele Andere in den folgenden Jahren.

auch auf die Kanzel, und zwar mit der heftigsten Polemik gegen die Flacianer; ja er vertheidigte und entwickelte sie alsbald noch näher in einem Sermon von der Bekehrung Pauli, den er, ohnerachtet der dringenden Abmahnung der Mansfelder Geistlichkeit, veröffentlichte [1]). Hier retraktirt oder bestimmt er jene Proposition näher dahin, daß zwar gute Werke nicht die Rechtfertigung verdienen, welche vielmehr allein durch den Glauben erlangt werde [2]), aber als Früchte des Glaubens seien sie allerdings nothwendig zur Seligkeit, nämlich ad retinendam salutem. „Wenn du nun also, heißt es hier, allein durch den Glauben gerechtfertigt und ein Kind und Erbe Gottes geworden bist und nun Christus durch den heil. Geist, durch den Glauben in dir wohnet, alsdann sind dir die guten Werke nicht die Seligkeit zu erlangen (die du aus Gnaden ohne Werke allein durch den Glauben allbereits hast), sondern um die Seligkeit zu behalten und nicht wieder zu verlieren, so hoch von nöthen, daß, da du sie nicht thust, es ein gewisses Zeichen ist, daß dein Glaube todt und falsch, gefärbt und eine erdichtete Opinion ist"; ferner, in demselben Zusammenhang: „Unsre guten Werke sind nicht allein allhie auf Erden, sondern auch vor Gott im Himmel von nöthen, auf daß wir dafür die herrliche Belohnung und Vergeltung des ewigen Lebens und die Seligkeit empfahen". Statt des Ausdrucks gute Werke braucht er ebendaselbst auch den andern: Erneuerung, neuer Gehorsam, der in Werken steht, neues Leben, und sagt demnach: „das neue Leben, welches in guten Werken steht, ist nöthig zur Seligkeit" [3]). Aber er sagt es so, daß er dabei nicht

---

1) S. Schlüsselburg VII, 171. 297, den Bericht Wigand's — 2) Er hatte das auch bereits in der Antwort an Amsdorf angedeutet: denn es unmöglich ist, daß ein Mensch wahren Glauben und nicht zugleich allerlei gute Werke habe. — 3) Ganz dasselbe in seinem Bekenntniß von dem Artikel der Justifikation, Wittb. 1558 A. 3: „Darum wird uns im Evangelio Vergebung geschenkt und Gerechtigkeit zugerechnet, ohne unser Verdienst und Werk, um Christi willen, aus Gnaden durch Glauben. — — — Auf daß wir nun solchen großen Schatz, so wir ohne alle unser Werk und Verdienst um Christi willen allein durch Glauben empfangen (Gerechtigkeit und Erbschaft des ewigen Lebens), nicht wiederum verlieren und Schiffbruch daran leiden, ist von nöthen, daß man im Glauben, angefangener Bußfertigkeit und Gehorsam gegen Gott und Beweisung der guten Werke bis an's Ende des Lebens verharre A. 4. — Ebend. B. 2. Summa: daß die guten Werke, so Gott geboten und der

nur die gegentheilige Lehre fortwährend mit der größten Heftigkeit bekämpft, sondern zugleich Vergebung der Sünden und Erneuerung als die beiden Faktoren der Seligkeit bezeichnet, oder auch die Rechtfertigung, die er mit der Seligkeit identificirt, in diesem Leben unvollendet sein läßt: „Seligkeit in diesem Leben ist erstlich Vergebung der Sünden und zweitens angefangene Erneuerung zum Bilde Gottes, item Gerechtigkeit, heiliger Geist und ewiges Leben" [1]. —

Dasselbe ist auch im Wesentlichen die Lehre des Superintendenten zu Gotha, Justus Menius, der seit 1554 als Vertheidiger Majors auftrat, und deshalb als Vertreter der nämlichen Richtung bezeichnet wird. Denn auch er will den Satz, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig seien, zwar nicht auf dem Gebiete der Rechtfertigung, wohl aber auf dem des neuen Gehorsams gelten lassen, nämlich als nothwendige Frucht des Glaubens, **ad salutem retinendam**, oder, wie er sich später ausdrückte, **ad non amittendam salutem** [2]. Wie er dieß meint, ersieht man am klarsten aus folgenden Aeußerungen: „Allein durch den Glauben an Christum wird man für Gott gerecht und selig. Warum? „Darum daß man durch den Glauben empfähet erstlich Vergebung der Sünden und die Gerechtigkeit oder Gehorsam Christi,

---

neue Gehorsam den Gläubigen zur Seligkeit nöthig sind, nicht dieselbe damit zu verdienen (welche sie allbereits aus Gnaden allein durch den Glauben haben), sondern als Wirkung des wahrhaftigen Glaubens und des h. Geistes, als die Früchte der Gerechtigkeit und Wiedergeburt, welche dem Glauben folgen müssen, und ohne welche die, so wahrhaftig gerecht und neu geboren, nicht sein können noch sollen". — In seinem späteren Testament 1570 nimmt er den Ausdruck, Nothwendigkeit zur Seligkeit völlig zurück, womit er zugleich die Eigenthümlichkeit seiner frühern Meinung aufgibt; denn gerade dieser Satz war ihr Charakteristikum. —

1) Vgl. die Stelle aus seiner Dispos. Epist. ad Rom. (bei Schlüsselburg S. 348): Duplex salvificatio seu justificatio est: una in hac vita, altera in aeterna; quae in hac vita est salvificatio, constat primo remissione peccatorum et imputatione justitiae, secundo donatione et renovatione spiritus sancti et spe vitae aeternae, gratis propter Christum donandae. Haec salvificatio et justificatio tantum est inchoata et imperfecta, quia in iis, qui fide justificati et salvati sunt, manet adhuc peccatum. — — Sic per fidem et sp. s. coepimus quidem justificari, sanctificari et salvari; reliquum igitur est, ut perfecte justi et salvi fiamus.

2) Salig III, 46. 53.

„damit er das Gesetz erfüllet hat für uns, darnach, daß man „auch empfähet den heiligen Geist, der die Gerechtigkeit, im Gesetz „erfordert, in uns auch ausrichtet und erfüllet, hier in diesem Leben „anfänglich und im künftigen vollkommlich"; ferner: „Es ist ja gewiß, daß neuer Gehorsam gegen Gott und neues Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit in diesem Leben angefangen und im künftigen vollendet, sei auch nöthig zur Seligkeit; und so man nach erlangter Vergebung wider das Gewissen sündige, daß man dadurch verliere Leben und Seligkeit [1]). — Und ganz auf dieselbe Ausdrucksweise zog sich auch Major später zurück. (S. oben).

---

[1]) Verantwortung Justi Menii auf M. Flacii Illyrici giftige Verleumdung. Wittemb. 1557. Fol. Nr. 4. Vergl. auch die Stellen aus seiner Bereitung zum seligen Sterben 1556: „Der heilige Geist fange in den Gläubigen Gerechtigkeit und Leben an, welcher Anfang in diesem Leben, zwar ganz schwach und unvollkommen, aber doch zur Seligkeit von nöthen sei (bei Plank IV, 516); insbesondere aus der Schrift: Justi Menii Kurzer Bescheid, auf den Vortrab Flacii Illyrici. Wittemb. 1557 f. B. 4: „Denn Christus hat uns freilich mit seinem theuern Blut darum nicht erlöst, daß wir in allerlei Sünden und Lastern beharren sollen, sondern daß wir vielmehr durch Buße davon abstehen, und, nachdem wir erlöst und versöhnt sind durch Christum, Gott in Gerechtigkeit und Heiligkeit dienen sollen. Und ist unmöglich, daß den rechten Glauben haben und dadurch bei Gott in Gnaden leben und selig sein könne, der ohne Buße und wahrhaftige Bekehrung in seinen Sünden und gottlosem Wesen beharret.

Denn alle die, so aus Gnaden durch den Glauben an Christum für Gott gerecht, versünet und selig werden, müssen gewislich auch bekehret, geheiliget und verneuert werden. Denn der Glaub lässet den Menschen nicht, wie er ihn findet, sondern empfähet warhafftig den heiligen Geist, der ihn verneuert und heiliget, daß er gar ein neuer und heiliger Mensch wird, der neu Herz, Sinne, Muth und ein ganz neues Leben und Wesen kriege. Dies, sage ich, mus geschehen und geschicht gewislich in allen, die warhafftigen Glauben haben, dadurch sie für Gott gerecht und selig werden; geschicht es aber nicht, so ist gewißlich auch kein rechter Glaube nicht da, weder Christus, Gottes Gnade, Heil noch Seligkeit.

Darum ist es eine offenbarliche Verfelschung und unleidliche Korruptela des Evangelii, da man den Artikel von der Heiligung, darinnen gelert wird von Verneuerung oder neuem Gehorsam, welchen der heilig Geist im Glaubigen wirket, durch den Artikel von der Rechtfertigung auffheben und fürwenden will, als seien sie wider einander und nicht beide gleich nöthig denen so selig werden, welche müssen nicht allein gerechtfertiget, das ist der Sünden los und gerecht werden durch die Vergebung und Zurechnung oder Imputation des

Hieraus ergibt sich nun das richtige Urtheil über beide Männer und ihre Schule. Der Satz: gute Werke sind nöthig zur Seligkeit ist von Major so wenig als von Menius im katholischen Sinn gemeint. Dagegen hat sich der erstere schon in der Antwort an Amsdorf genügend verwahrt, indem er ausdrücklich erklärt, er rede von guten Werken nur als von den Früchten des rechtfertigenden Glaubens, „welcher so wenig ohne Werke sein könne, als die Sonne ohne Glanz und Schein", und in sofern ist ihm von den Gegnern durch die Beschuldigung des Papismus Unrecht geschehen [1]). Eben so verwirft Menius entschieden jene Proposition auf dem Gebiet der Rechtfertigung, will sie jedoch auf dem des neuen Gehorsams nicht schlechthin verdammen, ob er wohl seinerseits, weil sie mißverständlich, lieber ganz von ihr absieht und statt dessen den Ausdruck Erneuerung, **nova obedientia** braucht [2]). Die Tendenz beider geht also nicht dahin, dem Glauben die alleinrechtfertigende Kraft abzusprechen, sondern die Nothwendigkeit der dem Glauben entsprießenden Erneuerung und guten Werke geltend zu machen; um den innigen, unauflöslichen Zusammenhang zwischen dem Glauben und dem neuen Leben ist es ihnen zu thun — und zwar im Gegensatz zu einer Zurücksetzung und Vernachlässigung dieser Seite der christlichen Heilsordnung. Denn, sagt Major schon am Schluß des Sermons von der Bekehrung Pauli: „Solcher Verführer sind zu dieser Zeit viele, welche immer schreien: der Glaube macht allein gerecht und gehören die Seligkeit zu erlangen gar keine guten Werke", und noch bestimmter Menius: „es gebe unter den Protestanten eine Partei (Antinomer u. s. w.), welche dem Artikel von der Heiligung dermaßen widerfechten, wie die Papisten und Wiedertäufer dem Artikel von der Rechtfertigung gethan, wie man auch sonst vor Augen sehe, wie

---

Gehorsams Christi, sondern müssen auch durch den heiligen Geist an ihrem ganzen Wesen verneuert und geheiligt werden, daß die Sünde im Fleisch wahrhaft abgetödtet und ausgefeget und wahrhaftige Gerechtigkeit in jnen vom heiligen Geist erschaffen, in diesem Leben angefangen und im künftigen vollendet werde. Ebendaselbst: Es sei die Erneuerung von nöthen, damit man die erlangte Seligkeit nicht wieder verliere".

[1]) Vgl. Major's Bekenntniß F. B. 2. — [2]) Vergl. die Stellen S. 148. 149 und Justi Menii Bericht der bittern Wahrheit 1558. O. 3.

jederman gläubig und Christen sein wollen, und ihrer doch so wenig gesehen werden, die sich durch den heil. Geist regieren lassen. Er erinnert dabei an die, „obschon unbegründete Beschuldigung Osiander's, als lehrten die Prediger von der Gerechtigkeit des Glaubens so gar faul und kalt Ding, daß die Leute Gottes Gnade, Vergebung der Sünde und ewiges Leben erlangen könnten, ob sie gleich ohne alle Bekehrung und Besserung blieben; derhalben habe er, Menius, es für seine Pflicht gehalten, beneben dem Artikel von der Rechtfertigung auch den von der Heiligung, Verneuerung des h. Geistes oder neuem Gehorsam desto viel fleißiger und emsiger zu treiben". Und dieser Richtung gegenüber befinden sich beide Männer entschieden im Recht; es ist eine wesentliche Seite der evangelischen Wahrheit, die sie mit ihrer Schule vertreten[1]).

Dennoch fehlte es ihr nicht an Gegnern. Nicht nur Flacius und die Jenenser, die meisten Ministerien der lutherischen Kirche verwarfen die Proposition Major's, zunächst und mit Recht deshalb, weil sie der Ausdruck für die katholische Gegenlehre, die Negation des protestantischen Prinzips sei; so wie sie laute, mache sie immer die Werke zur Mitbedingung der Rechtfertigung und Seligkeit; und anders gefaßt, habe sie wenigstens keinen Sinn mehr. Denn es sei eine völlige Konfusion zu sagen: einmal, daß dem Glauben, der allein gerecht und selig macht, gute Werke folgen müßten, und sodann: sie seien nothwendig zur Seligkeit, weil der Glaube, der allein selig macht, sich durch gute Werke beweisen müsse[2]).

---

[1]) Aber darin thaten sie ihren theologischen Gegnern unrecht, wenn sie dieselben, insbesondere den Flacius solcher Vernachlässigung der Lehre von der Heiligung und den guten Werken beschuldigten. Es ist geradezu unwahr, was Menius von Flacius sagt: „Er lehre, daß ein Sünder wohl könne durch den Glauben vor Gott gerecht und selig werden, ob er gleich vom heil. Geist nicht erneuert, sondern ohne alle Bekehrung ein Sünder und gottlos bliebe, wie er zuvor im Unglauben gewesen ist". Dieß ist eine von den schlimmen Konsequenzmachereien, wie man sie sich damals leider auf beiden Seiten erlaubte. Um so weniger hätte sie Schenkel nachsagen sollen, der überhaupt diese Kontroverse höchst einseitig behandelt und den Punkt, auf den es den Gegnern Major's ankommt, gar nicht hervorhebt. Ueberhaupt sollte die alten Streiter der Kirche nicht schelten, wer sich selbst ihrer Sünden theilhaftig macht. In diesem Stücke ist der sonst so unbillige Plank noch gerechter a. a. O. IV, 550.

[2]) Flacius, wider den Evangelisten des h. Chorrocks (1553) C., das Hamburger Bedenken bei Schlüsselb. VII, 594.

So falle die Proposition Major's, wenn sie anders einen Sinn haben solle, doch immer in den Artikel von der Justifikation und alterire dessen Reinheit; „sie sei ein saurer Essig, der den süßen Honiggeschmack des Evangeliums verderbe". In diesem Zusammenhang ist sie mit Recht allgemein verworfen, aber auch weder von Major noch von Menius, wie wir sahen, behauptet worden.

Indessen selbst in dem von ihnen festgehaltenen Sinne, der Erhaltung des Gnadenstandes und der Seligkeit, sei sie anstößig. Auch in dieser Fassung gefährde die Proposition das sola fide. Denn hiernach ruhe, wenn auch nicht das Zustandekommen der Rechtfertigung und des Gnadenstandes, doch der Fortbestand des dadurch begründeten Verhältnisses nicht auf dem Glauben allein, sondern auf dem Glauben und dem neuen Gehorsam zugleich. Die Seligkeit des Menschen habe immer noch zwei Faktoren: das Gnadenwerk Gottes durch Christum für uns, und das Werk des Geistes in uns; das Vertrauen auf jenes, und den Gehorsam gegen dieses. Der Glaube gebe im Fortgang des christlichen Lebens seine prinzipielle Bedeutung zwar nicht ganz ab an die Heiligung, aber er theile sie mit ihr, und verliere sie dadurch doch. Gegen dieses Nebeneinander erhob man auch sofort den nachdrücklichsten Protest. Wie man es auch deute, es führe doch immer wieder auf die römischen Irrthümer zurück, es erinnere an die fides formata der Scholastiker, es widerspreche der Schrift, welche sowohl Anfang als Fortgang und Ende des Heils dem Glauben vindicire, und schmälere die Gewißheit der Verheißung; si enim fundamentum salutis aliqua ex parte, quantulacunque ea sit, in nostra opera recumbat, incerta erit promissio; es verkleinere die Herrlichkeit der freien Gnade und wirke also zerstörend auf den Artikel von der Justifikation zurück. Das durch diese begründete Verhältniß bleibe stets der Grund des Gnadenstandes; sobald man auch nur theilweise die Seligkeit auf Eigenes baue, verliere man Christum und falle aus der Gnade. Nicht blos für den Anfang, auch für den ganzen Verlauf des christlichen Lebens behalte das nisi propter fidem seine volle Geltung. — Auch auf die praktischen Consequenzen jener Lehre wies man hin: sie lasse angefochtene, über die Sünden betrübte Gemüther zu keiner Ruhe kommen; sie nehme insbesondere dem, der noch in der letzten Stunde Christum im Glauben ergreifen

wolle, allen Trost hinweg, und stärke nach der andern Seite das Vertrauen auf das eigene Thun; der Widerspruch mit Luther liege ohnehin am Tage. — An Major rügte man überdieß die Vermischung der Begriffe **justificatio** und **renovatio**, so wie die Behauptung von einer **justitia fidei inchoata**, welche der Vollkommenheit der Gerechtigkeit Christi, die uns im Glauben zugerechnet wird, zu nahe trete [1]).

Mit dieser Kritik ist der Fehler der bezeichneten Auffassung aufgedeckt. Er liegt weniger in der Sache, als in der Form, darin nämlich, daß die ganz richtige Thesis „von der Unzertrennlichkeit des Glaubens und der Werke" zu einer Schlußfolgerung verwendet wird, welche, einseitig entwickelt, das protestantische Grundprinzip selbst gefährdet. Nicht daß die Vertheidiger derselben es wollten — aber ihre Cautelen reichten nicht aus, um die Gefahr zu beseitigen, wie denn ihre ganze Darstellung an mannigfachen Unklarheiten und Ungenauigkeiten leidet. Dasselbe gilt auch von den Gegnern. Einzelne von ihnen kamen von der gleichfalls richtigen und bekenntnißmäßigen Thesis aus: **opera bona sequuntur justificationem**, dahin, das Verhältniß beider zu äußerlich, nämlich statt eines in jedem Moment unzertrennlichen Zusammenseins, es als ein zeitlich-successives zu fassen und so die classischen Stellen Luther's von der Immanenz derselben im Glauben [2]) zu gefährden. So z. B. Joach. Westphal: „Wahr ist es, daß der rechtfertigende Glaube allein ist ohne Werke, **verum non ita justificat nec ita sola est, ut perpetuo sit et maneat sola.** Denn der wahre Glaube, welcher rechtfertigt, ist **suo tempore et loco** durch die Liebe thätig und auf die Gerechtigkeit des Glaubens folgen gute Werke, wie auf die Ursache die Wirkung" [3]); so Mörlin und die herzoglichen Theologen, welche den Satz von der **necessitas praesentiae bonorum operum in articulo justificationis** ohne Weiteres abweisen [4]). —

Soviel machte sich jedoch in der Kirche allgemein geltend, daß die Proposition von der Nothwendigkeit des neuen Gehorsams und

---

[1]) Vgl. die verschiedenen Gegenschriften bei Schlüsselb. VII, 162 ff. 173. 534 ff. 572—592.

[2]) S. oben S. 227. — [3]) Epist. J. Westphali, 1569 bei Schlüsselburg VII, 173. 180. — [4]) Schlüsselb. VII, 100. Frank 2, 171 ff.

der guten Werke zur Seligkeit, bedenklich und irreleitend sei. Auch Melanchthon hat sie verworfen: „Wiewohl nun diese Proposition festzuhalten ist: nova obedientia est necessaria, so wollen wir gleichwohl diese Worte: ad salutem nicht daran hängen, weil dieser Anhang gedeutet wird auf das meritum und würde die Lehre von der Gnade verdunkelt; denn dieses bleibt wahr, daß der Mensch vor Gott gerecht und Erbe der ewigen Seligkeit sei aus Gnaden um des Herrn Christi willen [1]).

b) Mit dem Bisherigen haben wir jedoch erst das eine Stadium dieser Controverse beschrieben, es folgt als Anhang ein zweites, in welchem die vorhin bezeichnete Unklarheit der Gegner Major's und damit der andern Seite des Gegensatzes noch entschiedener hervortritt.

Es geschah dieß an demselben Punkte, an dem man Major's und Menius' Lehre verwarf, auf der sogenannten Synode zu Eisenach J. 1556, welche in die Geschichte des antinomistischen Streites eingreift. Denn wenn man hier zur Erklärung der richtigen Proposition: Sola fides justificat et salvat in principio, medio et fine, hinzufügte: „Wiewohl es wahr ist, daß gratia und donum per gratiam nicht können getrennt werden, sondern allzeit bei einander sein, so ist doch die Gabe des heil. Geistes nicht ein Stück oder Theil, viel weniger eine Mitursache der Justifikation, sondern ist ein Anhang, Folge und Zugabe der Gnaden" [2]): so liegt offenbar diesen letzten Ausdrücken eine ganz äußerliche Auffassung des Verhältnisses zwischen der Rechtfertigung und den Gnadenwirkungen des heil. Geistes zu Grunde, ein bloses Nacheinander beider, welches nicht minder irrig ist als jenes Nebeneinander. Und ähnliche Aeußerungen finden wir auch sonst. So sagt Flacius: Gott wohne nur in den bereits Gerechtfertigten, des heil. Geistes Einwohnung aber sei der Anfang der Erneuerung: quare

---

1) Vgl. Melanchthon's Gutachten an den Senat zu Nordhausen, Corp. Ref. VIII, 410; ferner Artikel zu Worms gestellt 1557, a. a. O. IX, 403 und ebend. 474: „Doch ich in dieser Confession nicht dazu gesetzt ad salutem, damit nicht der papistische Verstand daraus genommen würde". Auch der Frankfurter Abschied verwirft es, Corp. Ref. IX, 498.

2) Die Beschlüsse dieser Synode finden sich in des Flacius Schrift de voce et re fidei (1563) S. 199; die Geschichte bei Salig III, 43.

instauratio aut renovatio est prorsus res separata a justificatione [1]); ja dem Melanchthon soll einer auf sein Bedenken geantwortet haben: Deus non curat opera.

Indessen blieb man hiebei nicht stehen. Die genannte Synode hatte bestimmt, daß der Satz: gute Werke sind nöthig zur Seligkeit, auf dem Gebiete des Gesetzes abstractive oder de idea richtig sei und daher, obwohl mißverständlich, doch tolerirt werden könne [2]). Dagegen erhoben sofort Amsdorf und mit ihm einige Erfurter und Nordhauser Geistliche, wie wir bereits oben sahen, den hartnäckigsten Widerspruch: das Gesetz, auch an sich betrachtet, habe gar keine Beziehung auf die Seligkeit des Menschen, enthalte keine Verheißung des ewigen Lebens, — selbst dann nicht, wenn es vollkommen erfüllt werde. Sein Amt sei lediglich die Sünde aufdecken, strafen, verdammen; mithin könne auch nicht gesagt werden, daß der Mensch durch Gehorsam gegen das Gesetz oder durch gute Werke jemals die Seligkeit hätte erlangen können. Die Schriftstelle: „thue das, so wirst du leben", beziehe sich blos auf das äußere, irdische Leben. — Seine Spitze aber erreichte dieser Antinomismus in der berüchtigten Proposition des alten Amsdorf: daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seien" (1559). Er will damit freilich nur sagen, was Niemand läugnete, sie seien schädlich, sofern man sie als verdienstlich ansehe oder sofern man das Vertrauen auf sie gründe. Und nur in einem ähnlichen Sinne hatten die Nordhauser demselben beigestimmt. Auch sie beabsichtigten keineswegs die Nothwendigkeit der guten Werke zu läugnen; sie behaupteten sie vielmehr aufs Bestimmteste, aber so, daß sie von dieser Nothwendigkeit alles Gesetzliche schlechterdings ausgeschlossen wissen wollten. „Nicht weil sie Gott im Gesetz gebietet, sondern lediglich als Früchte des Glaubens, als freie Aeußerungen der Liebe und Dankbarkeit für die empfangene Gnade sind sie nöthig, ad testificandam remissionem debiti gratuitam [3]) — und für die Bezeichnung dieses Ver-

[1]) Flacius a. a. O. de Justificatione 182. Hiernach wäre unbegreiflich, wie der Glaube Werk des heil. Geistes sein könne, was doch Fl. selbst 152 ff. ausführt. Indessen ist diese Aeußerung eine vereinzelte; an andern Orten entwickelt er das Verhältniß richtig.

[2]) „Denn das Gesetz, wie es an ihm selber ist, fordert nicht nur solchen Gehorsam, sondern verheißt auch denen, die ihn haben, das Leben". — [3]) So Poach in einem Briefe bei Schlüsselb. IV, 344.

hältnisses der Freiheit dünkten ihnen überhaupt die Ausdrücke **necessitas** und **debitum** nicht recht passend; sie sahen darin einen gesetzlichen Zwang. Mehrere verwarfen sie deshalb ganz, ja Einige gingen so weit zu behaupten: „ein Mensch könne den wahren Glauben behalten, auch wenn er wider das Gesetz mit Wissen und Wollen sündige". Andere wohl noch weiter [1]). So entstand nicht nur der Schein, als ob gute Werke für die Gläubigen etwas ganz willkürliches wären: die Unterscheidung zwischen Glauben und Werken schlug ihnen zur völligen Scheidung, und damit zur Herabsetzung der Werke aus [2]).

Wir werden sohin von dieser ganzen Richtung sagen dürfen: auch sie vertritt ein Moment der evangelischen Wahrheit, allein sie hält es so einseitig fest, daß sie darüber den Zusammenhang mit der andern verliert und eben dadurch kommt sie mit der kirchlichen Lehre, welche beide Momente in ihrer Zusammengehörigkeit anerkennt, in Widerspruch. Und das ist ihre Unwahrheit und ihr Unrecht.

Es erhob sich sofort von allen Seiten her gegen sie der nachdrücklichste Widerspruch. Die Wittenbergische Schule bekämpfte sie mit Entrüstung und namentlich gebührt Melanchthon das Verdienst, zu ihrer Ueberwindung wesentlich beigetragen zu haben. Er macht auf ihren Widerspruch gegen die Schrift und auf die Gefahr, die für die Sittlichkeit darin liege, auf den Libertinismus, zu dem sie

---

1) Bis zu welchen Extremen diese Antinomisten fortgingen, sieht man aus dem angeführten Gutachten Melanchthon's an den Senat zu Nordhausen vom 13. Januar 1555. Corp Ref. VIII, 411: „Etliche wollen diese Rede nicht dulden: gute Werke sind nöthig; oder also: man muß gute Werke thun; wollen diese zwei Wörter **necessitas** und **debitum** nicht haben und — verstund der Hofprediger (Agrikola) **necessarium** und **debitum** für erzwungen durch Furcht, durch Strafe, und redete hohe Wort, wie gute Werke ohne Gesetz kämen. — Ein andrer sagt: dem Glauben wären gute Werke schädlicher denn böse Werk. Darnach kamen Dokor Jäkel und Naogeorgius, die rissen das Loch noch weiter auf und verstunden die Proposition **sola fide justificamur** also: es behielte ein Mensch den Glauben und heiligen Geist, wenn er gleich wider Gottes Gesetz wissentlich thäte; nahmen weg den Unterschied der tödtlichen Sünde und der bösen Neigung in Heiligen". — 2) Sie sagen das selbst in einem Schreiben an die Eisenach'sche Synode: „Wir scheiden die Lehre vom Glauben und von den Werken so weit als Himmel und Erde von einander, Salig III, 57.

führe, aufmerksam; est igitur barbarica impietas fingere, non esse necessariam hanc obedientiam, sed esse concessam licentiam omittendi eam; er nennt das eine offene Lüge, eine öffentliche Gotteslästerung [1]). Dagegen betont er die Nothwendigkeit des neuen Gehorsams und der guten Werke aufs stärkste: „Darum muß diese Proposition erhalten werden, ruft er aus, sie ist und bleibet ewige Wahrheit und mag von keinem Teufel vertilgt werden" [2]). Diese Nothwendigkeit bestimmt er dann näher, theils als eine innere, im Wesen des rechtfertigenden Glaubens begründete, theils als eine necessitas ordinis, als ein debitum. In ersterer Beziehung hebt er, jenes äußerliche Nacheinander bekämpfend, hervor, daß die Rechtfertigung nicht ohne die Bekehrung eintreten könne, welche selbst schon eine Wirkung des heil. Geistes sei und deshalb eo ipso den Anfang der Erneuerung in sich schließe, daß der Glaube seiner Natur nach ein neues Licht und Leben im Herzen entzünde, mithin niemals ohne innere Früchte, denen dann auch die äußeren folgen müssen, sei; „die beiden Sätze sola fide justificamur und fides non est sola sind beide gleich recht und gleicherweise festzuhalten". In der andern Beziehung sagt er: „gute Werke oder neuer Gehorsam ist nöthig von wegen göttlicher Ordnung, weil die vernünftige Kreatur Gott Gehorsam schuldig, und dazu geschaffen und jetzt wiedergeboren ist, daß sie ihm gleichförmig werde, wie der Apostel schreibt: debitores sumus", und verwahrt sodann dieses debitum gegen die antinomistische Deutung; insulsitatis est, fingere, haec vocabula necessitatem et debitum significare terrore extortum, sed ordinem divinum et immotum in Deo significat; es steht also keineswegs in des Gläubigen Belieben, ob er solchen Gehorsam leisten wolle, oder nicht; es ist seine heilige Schuldigkeit; aber er übt sie nicht aus Zwang, sondern getrieben von der Liebe. Dabei ist es Melanchthon wohl zufrieden, „daß man nicht daran hänge ad salutem, welches mißverständlich und leicht auf die Vorstellung von einer Verdienstlichkeit der Werke führen kann [3]); denn diese Deutung ist zu fliehen: gute Werke sind Verdienst der Seligkeit, und muß der Glaube und Trost fest allein auf dem Herrn Christo stehen, daß

---

1) C. Ref. IX, 370. 474. — 2) A. a. O. 377. — 3) A. a. OO. vgl. IX, 396. 406. 412. 497 ff. 618.

wir gewißlich durch ihn allein, propter eum et per eum, haben Vergebung der Sünden, Zurechnung der Gerechtigkeit, heiligen Geist und Erbschaft des ewigen Lebens. Dieses Fundament ist gewiß" [1]). So Melanchthon, und in derselben Weise, ja fast mit denselben Worten, hat hernach seine Schule diese Verhältnisse entwickelt und in öffentlichen Schriften dargelegt [2]). Sie ist darin, dem von ihr

---

[1]) A. a. O. vgl. VIII, 412. — [2]) Insbes. in dem: Endlicher Bericht und Erklärung der Theologen beider Universitäten Leipzig und Wittenberg 1571 S. 66 ff. Wie wir aber lehren, daß allein durch den Glauben die Wohlthaten Christi empfangen werden, also müssen und sollen wir auch für und für dieses lehren, daß die Empfahung der Gnaden Gottes und des Verdienstes Christi durch den Glauben nicht anders geschehe, denn in wahrer Bekehrung zu Gott und herzlicher Erkenntniß der Sünde. Denn wiewohl ein anderes ist die Bekehrung zu Gott, ein anderes die gnädige Annehmung und Versöhnung bei Gott oder die Zurechnung der Gerechtigkeit und des Gehorsams Christi, so ist doch unleugbar, daß in allen, welche gerecht für Gott werden, muß zugleich die Bekehrung zu Gott sein; denn Gott hat in seinem Eide beides gefasset, daß diese Bekehrung nöthig sei und daß man Vergebung glauben soll. So wahr, als ich lebe (spricht er), ich will nicht, daß der Sünder sterbe, sondern daß er bekehret werde und lebe.

Ferner lehren wir auch, daß dieß die göttliche unwandelbare Wahrheit sei, daß in dem Herzen, welches Vergebung der Sünden durch den Glauben empfähet, zugleich der heilige Geist wirke beständigen Trost und Leben, und erwecke alle Tugenden, mehre den Glauben, Zuversicht und Hoffnung, zünde an die Liebe, treibe zu rechter Anrufung und zu guten Werken und daß es ganz unmöglich sei, daß der Glaube sein könne in einem Herzen, das in Sünden wider Gewissen beharret und nicht einen guten Fürsatz hat, Gott zu gehorsamen und nach seinem Willen zu leben.

Und dieweil hieher gehöret und nicht kann noch soll ausgelassen werden die Lehre von guten Werken, lehren wir, daß nöthig sei der neue Gehorsam und ein gut Gewissen, nach der Apostel Schriften genugsam ausgedrückt. Denn dieses ist Gottes unwandelbarer ewiger Wille, daß ihm alle vernünftige Kreaturen sollen gehorsam sein. Und dazu hat er seinen Sohn Jesum Christum gesandt, auf daß er uns wiederum in diesen Gehorsam bringe.

Wiewohl nun etliche diese Worte „nöthig, schuldiger Gehorsam", nicht leiden wollen, und sprechen, es seien Gesetzwörter, welche sie heißen Zwang und Furcht, als wenn einer abgeschreckt wird, nicht zu stehlen, dieweil er den Galgen fürchtet, so ist doch dieser Verstand in diesen Worten fremde und ungereimt; denn nöthig und schuldig heißt die göttliche, ewige, unwandelbare Weisheit, Gerechtigkeit und Ordnung, daß die vernünftige Kreatur Gott gehorsam sei, wie sie auch dazu erschaffen ist. Und brauchen dieß Wort; Schuldig sein, Christus und S. Paulus,

bestrittenen Irrthum gegenüber, offenbar im Recht; auch darin, daß sie unter den guten Werken nicht blos einzelne äußerliche Akte, sondern die ganze innere und äußere Lebensbethätigung des Glaubens verstanden wissen will.

Nur darf man hiebei nicht übersehen, daß auch die streng lutherische Richtung oder, wie man zu sagen beliebt, die Flacianer, jene Irrthümer bekämpft, sogar zuerst bekämpft hat [1]). Denn noch im Jahre 1556 traten Flacius, Gallus, insbesondere J. Mörlin, später Chemnitz und viele andere gegen die Erfurter auf, und hoben in ihrer Polemik neben den ethischen auch die dogmatischen Konsequenzen hervor, zu denen jene Lehrweise führe [2]), so jedoch, daß sie auch das Wahre daran nicht verkannten: Postremo etiam dicendum est de illa propositione: bona opera esse perniciosa ad salutem. Quando enim nude et truncatim ita ponitur, sicut simpliciter non est falsa, sed secundum quid, ita simpliciter non est vera, sed secundum aliquid. Non est autem in ecclesia ludendum hujusmodi ambiguis paradoxis, quae longa circuitione, operosa et sollicita interpretatione vix possunt ita declarari, ut aures piae non offendantur. Die Nothwendigkeit des neuen Gehorsams, als der Frucht des Glaubens, haben sie nicht minder als die Wittenberger anerkannt und aus der Natur des Glaubens entwickelt [3]); nur legen sie das größere Gewicht darauf, daß diese Nothwendigkeit keine äußere, sondern der innere und freie Drang des durch den Glauben wiedergebornen Herzens sei und lehnen noch stärker als

---

Luc. 17: Wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren. Röm. 8: Wir sind schuldig nach dem Fleisch zu leben.

Auch so jemand, der in Gottes Gnaden gewesen ist, wider sein Gewissen handelt, der betrübt den heiligen Geist, verlieret Gnade und Gerechtigkeit, leidet Schiffbruch am Glauben und fället wiederumb in Gottes Zorn und in ewige Straf, wo die Bekehrung nicht wieder folget.

[1]) Es ist deshalb durchaus irrig, wenn man diese Kontroverse als einen Kampf zwischen der Melanchthonischen Schule und der des Flacius bezeichnet. Vielmehr stritten hier beide wider dieselben Irrthümer, eine jede in ihrer Weise. Und in der Concordienformel ist die Wittenbergische so gut zu ihrem Recht gekommen, als die andere (s. unten). — [2]) Die Summa ihrer Argumentation findet sich in der Sententia Wigandi et Illyrici de scripto Synodi Isenacensis 1556. — [3]) Vgl. bei Schlüsselb. VII, 552 ff. 603. 615. 617 ff.

jene jede Mitwirkung der Werke zur Rechtfertigung und Seligkeit ab.

Dieß war der Stand der Dinge etwa um das Jahr 1570 [1]). Man sieht, es hat sich unerachtet der noch bestehenden Differenzen ein Consensus in der Hauptsache herausgestellt. Man ist gegenseitig im Grundprinzip einig, man hat die Extreme, die auf beiden Seiten hervorgetreten sind, aufgegeben, man erkennt auf der einen Seite die Nothwendigkeit der guten Werke an, während man auf der andern die **necessitas ad salutem** fallen läßt.

Die Concordienformel Art. IV constatirt daher zunächst die Punkte, über welche gegenseitiger Consensus bestand: 1) daß es Gottes Wille und Ordnung sei, daß die Gläubigen in guten Werken wandeln: 2) daß solche Werke nur von denen geschehen, deren Person durch den Glauben mit Gott versöhnt und durch den heiligen Geist erneuert sei; 3) daß die Werke Gotte gefallen, sofern und weil die Person ihm angenehm ist; 4) daß der rechten guten und gottgefälligen Werke Mutter und Ursprung der Glaube sei". Sol. Decl. 625. 626.

Sodann verwirft sie als gleich irrig sowohl den Satz (Major's) von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, als den Amsdorf'schen von ihrer Schädlichkeit; jenen, weil und sofern er, in den Artikel von der Rechtfertigung gezogen, die Grundwahrheit **de sola fide justificante** zerstöre [2]); diesen weil er, so wie er lautet, falsch und ärgerlich sei und dadurch Zucht und Ehrbarkeit geschwächt werde. Tiefer eingehend verwirft sie sowohl den epikurischen Wahn, als könne Glaube und empfangene Gerechtigkeit mit vorsätzlichen Sünden zusammen bestehen oder durch böse Werke nicht wieder verloren gehen (627, 15. 630), als auch die Meinung, daß der Glaube zwar im Anfang die Gerechtigkeit und Seligkeit ergreife, hernach aber sein Amt an die Werke übergebe, daß dieselbigen hinfürder den Glauben, die empfangene Gerechtigkeit und Seligkeit

---

[1]) Auf das Altenburger Kollegium vom J. 68 und 69 gehen wir hier nicht ein, weil es die Sache um keinen Schritt weiter gebracht hat.

[2]) Mit der Bemerkung S. 627, daß der Ausdruck: „gute Werke seien nothwendig zur Seligkeit", früher auch von rechtgläubigen Lehrern unbefangen gebraucht worden sei, jetzt aber, weil durch den Gleichlaut mit der papistischen Lehre mißverständlich, vermieden werden solle.

erhalten müßten (Menius Sol. D. 631, 34). Es sind also in articulo justificationis et salvationis (d. h. da wo es sich um den Akt, um das Wesen handelt [1]), die guten Werke völlig auszuschließen. Es muß das paulinische χωρις ἐργων, das δωρεαν schlechthin gehalten werden. (S. D. 628. 629) [1]).

Dagegen stellt sie folgende positive Sätze auf: 1) daß der Glaube das eigentliche und einige Mittel ist, wodurch die Gerechtigkeit und Seligkeit nicht allein empfangen, sondern auch vor Gott erhalten werde: fides initium, medium et finis salutis; 2) daß gute Werke nothwendig dem Glauben und der Rechtfertigung folgen, item, daß gute Werke nothwendige Früchte des Glaubens sind, welcher ohne sie ein todter Glaube oder bloser Wahn sei (S. D. 627, 14); 3) daß der Glaube, der allein den Segen ergreift, ohne die Werke, doch nimmer und zu keiner Zeit allein sola sei [2]). Alles aber mit Berufung auf Luther (S. 626).

Indem sie dann diese Nothwendigkeit näher erklärt, sucht sie die beiden Momente necessitas und libertas — und dieß war der Hauptpunkt, um den sich zuletzt der Streit bewegte — zu vereinigen. Die Nothwendigkeit der guten Werke, sagt sie, beruht zunächst auf dem ewigen göttlichen Willen (ordo divinus, mandatum div.), welcher alle Menschen und insonderheit die Gläubigen verpflichtet, in guten Werken zu wandeln, und insofern steht es allerdings nicht in dem Belieben des Wiedergeborenen, ob er bene aut male handeln wolle, quando ipsi visum fuerit, andrerseits sei aber diese necessitas kein gesetzlicher Zwang, dieser Gehorsam kein aufgenöthigter, denn solch auswendige Werke wolle Gott nicht, sondern sie sollen willig, libero spiritu, geschehen von denen, welche der Sohn Gottes frei gemacht habe. Der Gegensatz von coactio und Willkür leide also auf dieses Verhältniß keine Anwendung, sondern es handle sich um eine Nothwendigkeit, welche zugleich Freiheit sei; und das ist die-

---

1) Vgl. Frank, Theologie der Concordienformel 2, 190.

2) Vgl. 620, wo die Nothwendigkeit der praesentia bonorum operum in artic. justif. in dem Sinne abgewiesen wird, als ob sie eine causa sine qua non, oder causa efficiens wären. Das Wesen der Rechtfertigung kann unmöglich in sich aufnehmen, was erst zum Dasein kommt, wenn jenes gegeben, in sich vollendet ist.

jenige, die das Evangelium gewährt. **Epit. IV. Sol. Declar. IV de bonis operibus.** (Vgl. den Artikel über den Antinomismus). — Schließlich wird die Warnung, daß durch Sünden Glaube und Gnadenstand verloren werden kann, zu ernster Erwägung wiederholt [1]).

Offenbar hat die Concordienformel mit diesen Bestimmungen die rechte Mitte zwischen den auseinandergehenden Richtungen getroffen. Sie sind die Consequenz der Augustana und ihrer Apologie. Was sie Neues enthalten, ist nur die Näherbestimmung über die Nothwendigkeit der guten Werke, und auch diese ist nichts Anderes als die richtige Combination der beiden Sätze, von der **necessitas** und **libertas** derselben; also ein wirklicher, gesunder Fortschritt.

II. Der synergistische Streit.

Auch er hatte seine nächste Veranlassung am Interim, seinen nächsten Grund aber in den Veränderungen, welche in den Ansichten Melanchthon's über den freien Willen und dessen Verhalten zu den Gnadenwirkungen des heil. Geistes seit 1535 vorgegangen waren. Bekanntlich hatten Luther und Melanchthon anfangs nicht bloß die totale Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten gelehrt, sondern die kreatürliche Freiheit überhaupt negirt, was dann nothwendig zur absoluten Prädestination führte. Luther sagt in seiner gewaltigen Schrift **de servo arbitrio** gegen Erasmus „Es gibt keine Contingenz menschlicher Handlungen, **omnia necessario fiunt et immutabiliter, si Dei voluntatem spectas**, obgleich der Anschein dawider ist [1]). Diesem Satz lag ein speculativer Determinismus zu Grunde, der weit über Augustin hinausgeht: „Gottes Wille ist schlechthin wirksam: nichts kann ihn hindern oder ihm widerstehen, denn er ist die göttliche Gewalt und Macht selbst.“ Daß diesem Willen der Erfolg möglicher Weise nicht entspreche oder von außer Gott liegenden Bedingnissen abhängig sei, erscheint ihm als ein undenkbarer Gedanke. Als absolutem Machtwillen eignet ihm schlecht-

---

1) Vgl. darüber Frank, die Theologie der Concordienformel 2, 203 ff.

2) Ueber ähnliche noch frühere Aussagen Luther's s. Luthardt: Lehre vom freien Willen S. 91—122. Luther's Schrift von 1525 in den **opera latina varii argumenti VII, 113 sqq.** und Walch Bd. 18.

hinige Nothwendigkeit, Unveränderlichkeit und eine solche Ausschließlichkeit, daß er keinen Raum läßt für einen andern Willen, der diesen Namen wirklich verdiente. Deus omnia in omnibus operatur. Eben darum ist er der absolut und allein freie. Als der absolut freie hat er zur Norm seines Wollens und Thuns nur seinen Willen, nicht ein sittliches Gesetz über oder in ihm, sein Wille ist vielmehr die Norm für Alles. „Was er will ist nicht darum recht, daß er's hat sollen oder müssen erst wollen, sondern quia ipse vult ideo debet rectum esse quod fit." Er wirkt auch das Böse in der Welt, d. h. nicht das Böse selbst, aber in dem Gebiet des Bösen wirkt er so gut wie in dem des Guten und bestimmt die Erscheinungen und Aeußerungen des bösen Willens. Daher keine Zulassung. Alles ist sein Werk. Auch der Fall des Erstgeborenen [1]. — Dieser Machtwille Gottes ist nun mit seinem Wissen identisch; Daher lehrt Luther dort consequent eine unbedingte Prädestination, und zwar eine zweifache, zur Seligkeit und zur Verdammniß. „Gott, schreibt er, hat durch gewisse Erwählung diejenigen geschieden, so dann selig werden; der allmächtige Wille göttlicher Majestät ist es, welcher etliche nach Vorsatz fahren läßt, verstockt, verdammt, über etliche sich erbarmt [2])"; ja er läßt sich hier so weit fortreißen, daß er hinzufügt: „Wie Gott seine Gnade dem Unwürdigen schenkt, so verdammt er, die es nicht verdient haben." Von selbst ergiebt sich aus dem Bisherigen die Lehre Luthers vom menschlichen Willen: hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. Was wir so nennen, ist im Grunde nichts anderes, als die Bestimmbarkeit für die Einwirkung Gottes, nur eine andere Form göttlichen Wirkens als die in Naturobjecten. — agi non est agere sed rapi, quemadmodum serra aut securis agitur., — das menschliche Verhalten dagegen nur ein auf sich wirken Lassen, ein passive se habere in geistlichen und irdischen Dingen.

---

[1]) „Gott macht die Bösen nicht böse, aber er treibt und verwendet sie zum Bösen". Die Entstehung des Bösen selbst, die Sünde in der Welt erklärt L. nicht näher. — [2]) Ueber seine Unterscheidung zwischen einem verborgenen und offenbaren Willen Gottes s. Harnack, Luther's Theologie S. 111 ff. und Luthardt a. a. O. S. 131.

Der Hauptpunkt auf welchen Luthern hier Alles ankam, das fügen wir zur Erklärung hinzu, war die freie Gnade Gottes und das völlige Unvermögen des menschlichen Willens in den Sachen, so zur Seligkeit dienen, etwas zu wirken oder zu thun: Letzteres das nothwendige Correlat des Ersteren. So bezeichnet er selbst die Tendenz dieser Streitschrift. In ihrer Durchführung mischt er neben den dem Heilsgebiet entnommenen Argumenten eine speculative Theorie über das allgemeine Verhältniß Gottes zur Welt ein, die auf einem andern Boden gewachsen ist. Sie war ihm ein willkommenes Mittel zur Abwehr und zum Angriff gegen Erasmus. Daß sich dieser metaphysische Determinismus mit der evangelischen Heilslehre nicht vermittle, war ihm damals nicht zum Bewußtsein gekommen; jedenfalls aber ließ sich der Hauptpunkt, an dem ihm Alles lag, das servum arbitrium, auch ohne ihn festhalten. Er konnte jenen Determinismus also später zurückstellen, und hat ihn auch wirklich — man kann nicht sagen völlig aufgegeben — doch aber durchbrochen durch die Erkenntniß der Universalität des göttlichen Heilswillens und der Bedeutung und Wirkungsweise der Gnadenmittel. Schon bald nach dem Kampfe mit Erasmus sehen wir Luther diesen Weg antreten. Er warnt davor, über die „Majestät des verborgenen Gotteswillens, über die Vorsehung zu speculiren" — man solle sich an den in Christo geoffenbarten halten [1]) — er tröstet Bekümmerte damit, „daß es Gottes ernstlicher, von Ewigkeit beschlossener Wille sei, Alle selig zu machen" [2]); er verweist die Angefochtenen immer wieder auf das Wort Gottes, an welches der Geist seine Wirkung unabtrennlich knüpfe. Dieses Wort sei deshalb zwar nie ohne Wirkung, es mache selig oder verdamme, gleichwie es dieselbe Sonne ist, die befruchtet und verdorrt, es allein schafft den Glauben, aber daß es von Vielen mißachtet, verworfen wird, ist nicht die Schuld des Wortes, welches heilig ist und das Leben anbeut, sondern die Schuld ist ihre, darum, daß sie die Seligkeit, so ihnen geboten wird, verwerfen," (Walch V, 219). „Gott will uns herzlich gerne helfen und erhalten, ruft er

---

1) Sequor hanc regulam ut, quantum potest, tales quaestiones vitem, quae nos protrahunt ad solium divinae majestatis, Op. lat. II, 170 (Comment. in Genesis). — 2) Walch X, 2037, Trostschrift v. J. 1528.

aus, aber du hinderst meinen geneigten Willen durch deine Sünde (tu hoc serio conantem facere impedis) .. Was sollte ich anders thun, denn daß ich dich verderben laße? Aber solch Verderben ist aus dir (est autem perditio haec ex te)! Darum ist es Niemandes Schuld sonst, nicht Gottes und Christi, nicht des Wortes, des Lichts, des Samens, wenn wir verloren gehen, sondern unsre Schuld ist es allein. Es ist allein ihres eigenen Unglaubens Schuld, warum jene verworfen werden; denn dagegen Gottes Gnade und Barmherzigkeit angeboten wird zum ewigen Leben [1]). Dazwischen klingen noch immer Aeußerungen, die an jenen Determinismus Luthers erinnern durch, aber daß er ihn zurückgestellt und die Selbstverantwortlichkeit des Menschen gewahrt hat, ist eine unbestreitbare Thatsache [2]).

Gleichbedeutende, zum Theil noch stärkere Aussprüche finden sich bei Melanchthon in den Loci v. J. 1521 und in den Annotat. zum Römerbrief 1522. Nicht einmal in äußerlichen Dingen, geschweige in innerlichen und geistlichen finde irgend eine Freiheit statt; juxta praedestinationem omnia eveniunt in omnibus creaturis; tollit itaque omnem libertatem voluntatis nostrae divina praedestinatio. Selbst der Begriff der Zulassung dünkt ihm ein frigidum glossema, „vielmehr wirkt Gott Alles als propria opera, Davids Ehebruch, Judas Verrath so gut wie Pauli Berufung, nicht zulassungsweise sondern machtwirkend" (non permissive sed potenter) [3]). Von dem natürlichen Menschen lehrt er, er sei des göttlichen Geistes völlig baar: ergo in nobis nihil est nisi mors et peccatum, ergo natura nihil potest nisi peccare. „Daher bedarf er zur Erneuerung der Abolition des alten Adam und der Schöpfung eines neuen Willens, die allein der heilige Geist vollbringen kann." „Die Ungläubigen glauben nur deshalb nicht,

---

1) Anmerkg. zum Ekklesiastes 5, 22 und Micha 2, 12, Walch VI, 793 ff. Weitere reichliche Belege bei Harnack a. a. O. S. 196—207; 219—224. Meine Christologie III, 1, 412. — 2) Vgl. zum Ganzen Luthardt 135 ff., wo auch die Literatur.

3) Loci, Corp. Ref. XXI, 96. Vgl. ebd. Lucubratiuncula p. 14: voluntas comparata cum praedestinatione non est libera, neque in bonis neque in malis, neque in externis operibus neque internis affectibus.

weil sie von Gott nicht dazu verordnet sind" [1]. Die Tendenz dieser Aussagen ist dieselbe wie bei Luther, nur daß sie nicht, wie bei ihm, speculativ vermittelt sind: Das Unvermögen zum Guten und die Verherrlichung der Gnade.

Aber auch Melanchthon löste den Kern seiner Lehre bald von jenen deterministischen und prädestinatianischen Irrthümern los. Theils der Streit Luthers mit Erasmus, theils die ethisch-unerträglichen Konsequenzen der Prädestinationslehre, die Universalität der göttlichen Gnadenverheißung und fortgesetztes Schriftstudium bestimmten ihn, den früheren Standpunkt zu verlassen. Schon in dem Comment. zu dem Kolosserbr. v. J. 1527 spricht er sich darüber unumwunden aus. Es sei ihm zur Gewißheit geworden, daß Gott nichts Böses wollen oder wirken könne; er gesteht dem Menschen auf dem Gebiet des äußeren Lebens eine gewisse Freiheit zu; nur im Geistlichen vermöge er nichts, da müsse Gott Alles thun. Der Mensch kann zwar das Wort hören und ihm nicht widerstreben, aber die wirkliche Bekehrung hat an der Wirkung des heiligen Geistes durchs Wort ihre **causa efficiens**. Auf diesem Standpunkt ist die **Augustana** geschrieben.

Sie hat die Frage, um die es sich gegenwärtig handelt, noch nicht speziell in Angriff genommen, aber in ihrer Lehre von der Erbsünde, vom Urstande, von der Gnade und dem freien Willen liegen die Prämissen zur Lösung derselben [2].

Indessen blieb Melanchthon auch hier nicht stehen, sondern trat in der zweiten Bearbeitung der loci vom J. 1535 mit einer weiteren sehr bedeutenden Modification hervor. Ohne das sündige Verderben verkleinern oder die Nothwendigkeit der Gnadenwirkungen leugnen zu wollen, schrieb er jetzt dem menschlichen Willen einen, wenn auch geringen, doch aktiven Antheil an dem Zustande-

---

1) **Adnot. ad Rom. c. 10, 16.**

2) Schön und wahr Luthardt a. a. O. S. 166: Wir müssen es als eine gnädige Fügung Gottes bezeichnen, daß der kirchengeschichtliche Anlaß zur Ablegung eines grundleglichen Bekenntnisses erst gegeben war, als die Lehrentwicklung vom früheren Determinismus zum reineren Augustinismus bereits fortgeschritten war, und daß in das Bekenntniß nur solche Sätze aufgenommen wurden, in welchen das wesentliche religiös-praktische Interesse zu entsprechendem Ausdruck kam, ohne mit Sätzen anderweitiger Theorien vermischt zu werden.

kommen der Bekehrung zu. Er setzt nämlich hier drei Ursachen der conversio: das göttliche Wort, den h. Geist und den menschlichen Willen, voluntas humana, non sane otiosa, sed repugnans infirmitatis suae. Daraus folgt, daß man die Menschen nicht abschrecken darf a studio obediendi aut credendi; es folgt, daß in dem menschlichen Willen ein Grund liegen muß (aliquam causam), warum der Eine verworfen, der Andere angenommen wird, und diese causa ist eben die voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei, — cum mens audiens et se sustentans non repugnat nec indulget diffidentiae sed adspirante spiritu s. conatur assentire. Deus antevertit nos, vocat movet adjuvat, sed nos viderimus, ne repugnemus [1]. Denen daher, die ihre Trägheit mit dem Vorwand, daß der freie Wille nichts wirke, entschuldigen, die da sagen: non possum, muß man zurufen: immo aliquo modo potes, et quum te voce evangelii sustentas, adjuvari te a Deo petito. Noch bestimmter in den Ausgaben vom J. 1543 und 45: voluntas humana, assentiens nec repugnans verbo Dei; am deutlichsten in der Ausg. v. 1548: liberum arbitrium est in homine facultas applicandi se ad gratiam. Der Mensch vermag sich zwar nicht selbst zu heilen und zu bekehren — das muß der heil. Geist thun; aber er hat doch noch die Fähigkeit, sich einigermassen gegen seine Wirkungen geneigt zu verhalten und im Akt der Bekehrung beizustimmen, quamvis languide. Sie geschieht praecedente gratia, comitante voluntate.

Wir sehen, Melanchthon hat hiemit die richtige Bahn verlassen; er hat den Fuß auf eine schiefe Ebene gesetzt, deren Endpunkt, consequent verfolgt, der baare Semipelagianismus sein mußte. Jedenfalls gefährdet der ausgesprochene Satz den Grundstein der reformatorischen und lutherischen Lehre von dem „Heil allein aus Gnaden", auf sehr bedenkliche Weise. Nicht daß Melanchthon dahin gewollt: er will nur den Gedanken abwehren, daß die Bekehrung sich magisch oder gewaltsam vollziehe, und will betonen, daß sie vielmehr sich ethisch vermittle durch das wirkende Wort einer-

---

[1]) Dazu Frank, die Theologie der Concordienformel 1, 133: Die Entscheidung trifft demnach auf das nos viderimus und die voluntas des Menschen, wenn schon Gott antevertirt, unterstützt, ist es, der die Mahnung gilt.

seits und durch den eingehenden (aneignenden) Willen von Seite des Menschen, er wehrt selbst den Vorwurf des Synergismus ab; aber er übersieht die scharfe Grenzlinie zwischen dem Alten und dem Neuen, er legt in jenes etwas mit hinein von dem, was erst Produkt der wirkenden Gnade ist [1]).

Diese Ansicht theilte die ganze Schule Melanchthon's seit dem Interim. Auch hierin war sie angedeutet und in den allgemeinen Differenzen darüber bekämpft worden. Aber zu speciellen Verhandlungen darüber kam es erst seit 1555 von Jena aus. Der Leipziger Professor Pfeffinger hatte nämlich in seinen Propositionen **de libero arbitrio**, im Anschluß an die Melanchthonische Theorie gesagt, „daß der Mensch in der Bekehrung sich nicht plos passive, wie eine Statue verhalte, daß er von des heiligen Geistes Werk nicht allerdings ausgeschlossen sei, sondern auch dabei sein und das Seinige thun müsse„ [2]), also eine aktive Synergie des menschlichen Willens gelehrt. Dagegen fuhr sogleich Amsdorf nach seiner Weise auf und beschuldigte Pfeffingern geradezu des Pelagianismus, was dieser mit Indignation zurückwies. Dann trat Matth. Flacius auf und klagte nicht blos ihn, sondern die ganze wittenbergische Schule des Irrthums an. Diese blieb hinwiederum nichts schuldig, und so entspann sich ein heftiger Kampf, der auch in der ärgerlichsten Weise zwischen beiden Universitäten geführt wurde, als plötzlich die Sache eine andere Wendung nahm.

Viktorin Strigel, Professor in Jena, erklärte sich nämlich 1559 selbst im synergistischen Sinn. An seiner Weigerung das Konfutationsbuch zu unterschreiben [3]) kam sein Dissensus an den Tag, und so wurde der Streit in das eigene Lager der Orthodoxen versetzt.

---

1) Er scheint überhaupt den Menschen immer so, wie er innerhalb der christlichen Kirche steht, zu denken. Vgl. zum Ganzen Galle: Charakteristik Melanchthon's 1840 S. 266 ff. — 2) Spiritus s. movens per verbum Dei et voluntas non repugnans, sed utcunque jam moventi spiritui s. obtemperans et simul petens auxilium.

3) In diesem war der Synergismus entschieden verworfen: Fugiamus ac detestemur dogma eorum, qui argute philosophantur, mentem et voluntatem hominis in conversione seu renovatione esse συνεργον seu causam concurrentem, cum et Deo debitum honorem eripiat et suos defensores, ut Augustinus inquit, — — temeraria confidentia labefactet.

Die sächsischen Herzoge suchten die Sache zunächst mit Gewalt zu unterdrücken; Strigel wurde gefangen gesetzt, sodann wieder losgelassen und das berühmte Kolloquium zu Weimar zwischen ihm und Flacius veranstaltet, J. 1560 vom 2. bis 8. August. Auch diese Disputation, auf deren äußere Geschichte und Folgen wir hier nicht näher eingehen [1], führte zu keinem Vergleich, aber sie läßt das Moment des Streites deutlich erkennen [2]. — Um dieses richtig zu würdigen, haben wir zunächst das Interesse, von dem beide Theologen ausgingen, in's Auge zu fassen, und dieß war auf beiden Seiten ein verschiedenes. Dem Flacius kam es darauf an, die totale Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten einerseits und die Macht der göttlichen Gnade andrerseits zu behaupten; daß sie im Werke der Bekehrung Alles wirke und daß ihr deshalb allein die Ehre gebühre, mit Ausschluß jedes menschlichen Verdienstes, das ist der Punkt von dem er ausgeht und auf den er immer wieder zurückkommt. Vikt. Strigeln dagegen ist es um Abweisung einer zwangsweisen Bekehrung und um die Wahrung der menschlichen Selbstbestimmung dabei zu thun. Beide vertreten also ein wesentliches Moment der evangelischen Wahrheit, beide sind im Recht, wenn sie ihren Standpunkt mit aller Energie vertheidigen; denn es sind die zwei gleichberechtigten Seiten einer Sache, in deren Vertheidigung sie sich theilen. Es fragt sich nun, ob und wie weit es jedem gelingt, das von ihm vertretene Moment der Wahrheit mit dem entgegenstehenden zu vermitteln? — Wir sehen, es ist das schwierigste Problem der Heilslehre, um das es sich hier handelt; dürfen wir uns wundern, wenn es auch in diesen Kontroversen zu keiner völligen Lösung desselben kommen sollte, da es seinem innersten Wesen nach auf einem Mysterium beruht? Wir werden uns zufrieden geben, wenn sich nur einige feste Hauptpunkte herausstellen. Ganz mißverstehen aber würden wir diese Kontroverse, wollten wir sie, wie man gewöhnlich thut, als den Ausdruck des

---

1) Ausführlich bei Salig III, 587 und bei Plank IV, 605 ff. — 2) Acta Disputationis de peccato originali et libero arbitrio etc. 1562 (1563). Aus diesen Akten, nicht aus der späteren Declaratio (bei Schlüsselburg V, 88 ff. und bei Otto: de Victor. Strigelio liberioris mentis in ecclesia luth. vindice Jen. 1843, S. 59), ist der genuine Lehrbegriff Strigel's zu schöpfen; denn in letzterer spricht er sich weniger offen aus.

Gegensatzes zwischen der streng kirchlichen und der entgegenstehenden Richtung betrachten. Denn Flacius kann hier nur nach Einer Seite als Vertreter der ersteren angesehen werden, während er nach der andern, in der Lehre von der Erbsünde, im Widerspruch mit ihr stand und ihre Reaktion auch bald genug erfahren mußte.

Wir stellen deshalb die Lehre der beiden Streiter gesondert dar.

a) Viktorin Strigel folgte im Allgemeinen der Melanchthonischen Anschauung. Er ist kein Pelagianer, nicht einmal Semipelagianer im gewöhnlichen Sinne. Er schloß sich an die kirchliche Lehre von der Erbsünde an; er gab zu, daß der natürliche Mensch nicht aus eigener Vernunft und Kraft und nicht ohne des heiligen Geistes Hilfe sich zu Gott bekehren könne: **affirmo, hominem naturalibus viribus sine filio Dei, — — dante spiritum sanctum, ne quidem inchoare posse veram et salutarem conversionem ad Deum (th. 3)**; aber er will die Bekehrung auch nicht ohne den menschlichen Willen, weder zwangsweise noch magisch, zu Stande kommen lassen (**operatio spiritus sancti non excludit voluntatem**). Gott behandelt den Menschen, indem er durch seinen Geist auf ihn wirkt, nicht wie ein selbstloses Naturobject, sondern als Persönlichkeit; er nimmt seinen Willen, zu dessen Wesen die Selbstbestimmung gehört, mit in Rechnung, er wirkt so auf ihn, wie es der eigenthümlichen Natur dieses Willens entspricht, nicht so, daß er ihn aufhebt oder umgeht[1]). Deshalb dringt Strigel fortwährend darauf, man müsse unterscheiden zwischen der Art, wie die bewußt und willenlose Kreatur, die bloße Naturkraft wirkt (**agens naturale**), und zwischen dem dem Menschen als freiem Wesen (**agens liberum**) nothwendig zukommenden modus agendi. Wie tief ihm auch die Corruption in's Herz gedrungen sei und den Verstand verfinstert, den Willen geknechtet habe, dieser **modus agendi**, diese **aptitudo naturalis** sei ihm doch geblieben, weil sie ein integrirender Bestandtheil menschlichen Wesens, weil sie die **substantia hominis** ist. **Summa assertionis meae haec est: peccato originali non omnino**

---

1) **Ipsum velle (seu bonum seu malum) quod ad substantiam attinet, semper est voluntatis, quia voluntas sic est condita, ut possit velle aut non; et hoc habet ex creatione, ut possit velle aut non sine coactione, etiamsi erret quod ad ordinem objectorum, sine coactione p. 101.**

tolli et aboleri, sed depravari tantum liberum arbitrium p. 49 [1]). Und wie es demnach die Natur des Willens mit sich bringt, anders zu wirken, als die materielle Natur, anders z. B. als das Licht der Sonne, als die Triebkraft der Erde, so wirkt auch Gott anders auf ihn, als auf diese Objecte, nicht wie auf einen Stein oder Klotz, nicht per coactionem (was gar nicht möglich) [2]), sondern als auf ein agens liberum, — so daß der Mensch auch dabei ist („homine intelligente et volente") [3]).

Offenbar ist Strigel bis hieher im Recht; um so mehr, als sein Gegner von einem Begriff der Erbsünde ausgeht, der, an's Manichäische grenzend, die Erlösungsfähigkeit des gefallenen Menschen zu vernichten droht (s. unten) und ihm nichts übrig läßt, als den aktiven Widerstand gegen die Gnade [4]).

Allein dabei bleibt Strigel nicht stehen. Er legt in jene aptitudo naturalis ein Vermögen zum Guten hinein. Obwohl er näm-

---

1) Pg. 22. Peccatum originis significat ἀταξίαν i. e. depravationem omnium virium hominis, sed nequaquam significat πανολεθρίαν i. e. totalem interitum vel substantiae hominis vel proprietatum quae discernunt hominem a bestiis et ab omnibus creaturis. Necesse est enim retineri discrimen inter liberum agens et naturaliter agens, quo sublato tollitur discrimen inter Deum et plurimas creaturas, quae agunt naturaliter. Vgl. p. 117; Modus agendi est voluntas. Ebd. prop. IV. Etsi verissima etc. — 2) Pg. 82. Voluntas non potest cogi. Ubi est necessitas, ibi non est libertas, ubi non est libertas, ibi non est voluntas. Si posset cogi voluntas, non esset voluntas, sed potius noluntas. Vgl. insb. p. 25. 73. 176. — 3) Etsi Deus est efficax in voluntate efficaci ratione, qua flectitur voluntas ad obedientiam Christi, tamen hic assensus non est coactus, expressus aut extortus, sed est liber assensus. Gott drückt den Glauben der Seele nicht ein, wie man dem Wachs ein Siegel aufprägt, p. 232. Non ita efficax Deus in nobis est, ut invitum hominem subjugat .. nec ut ignorantem trahat, sed ut intelligentem signantemque praecedat.

4) In der Behauptung dieses modus agendi liegt allerdings der Gegensatz Strigel's gegen Flacius, keineswegs aber gegen die kirchliche Lehre; denn diese negirt nur den modus agendi aliquid, quod sit salutare, und die alten Dogmatiker sagen ganz unbedenklich: Libertas adsignatur arbitrio, habito respectu ad modum agendi, qui talis est, ut voluntas, quatenus talis, libere agat h. e. non cogatur externo motu, nec ex naturali instinctu solum agat, sed sponte sua seu interno motus principio aliquid vel amplectatur vel rejiciat. Hoc sensu liberum et voluntarium sunt synonyma. Joh. Gerhard.

lich häufig zwischen velle und bonum velle unterscheidet und letzteres dem blos natürlichen Menschen abspricht (p. 24. 101), so denkt er diesen doch nicht sowohl erstorben für's Geistliche (ad spiritualia), als vielmehr erkrankt; die natürliche Kraft zum Guten nicht völlig verloren, sondern nur durch die Sünde gebunden, gelähmt und gehemmt, so daß sie allerdings aus und durch sich selbst nichts vermag sine spiritu s.; aber indem (nicht nachdem) sie vom heil. Geist mittelst des Wortes befreit, geweckt, angeregt wird, so wird sie selbst auch wirksam und wirkt mit zur Bekehrung, obgleich languide (in conversione cooperatur, utcunque assentitur). Dieß ist die Synergie des menschlichen Willens. Es verhält sich damit sagt Strigel — und aus diesem Gleichniß ersehen wir seine Meinung noch deutlicher — wie mit dem Magnet, der, falls er mit dem Saft des Knoblauchs bestrichen wird, aufhört das Eisen anzuziehen, aber von diesem Hinderniß befreit, sogleich seine Anziehungskraft wieder äußert: ita — remoto hoc impedimento i. e. peccato originali et sanato per filium Dei, redit natura ad suam proprietatem, p. 23 [1]). Demnach vermag allerdings die voluntas humana ohne die Wirkung des heil. Geistes nicht, den Anfang mit der Bekehrung zu machen (initia conversionis non tribuo nostris viribus; gratia Dei nos praevenit); aber der Mensch verhält sich auch dem h. Geiste gegenüber weder widerstrebend [2]), noch bloß passiv („mehr passiv als aktiv" p. 232), sondern voluntas mota et adjuta a spiritu sancto adsentitur verbo [3]).

Indessen war hiemit noch keineswegs der eigentliche Hauptpunkt

---

[1]) Vgl. die Stellen aus andern Schriften Strigel's bei Schlüsselb. V, 454 z. B. Quod voluntas non sit ignava, sed velit aliquo modo obedientiam. — Voluntas et cor, non omnino repugnans, sed expetens consolationem divinam, quum quidem a spiritu s. adjuvatur. — [2]) Dieß ist eine stets wiederkehrende Behauptung Strigel's (p. 232, p. 40), woraus man zugleich sieht, daß er das Wesen des alten Menschen nicht gründlich erfaßt hat und die Erbsünde mehr nur als etwas Negatives betrachtet. — Mit Recht hält ihm Flacius das Wort Luther's entgegen: Si naturalis homo repugnat post conversionem, multo magis repugnat in conversione. — [3]) Concurrunt igitur in conversione haec tria: spiritus s. movens corda per vocem divinam, et ipsa vox Dei cogitata et voluntas hominis quae voci divinae inter trepidationem utcunque assentitur, simul petens auxilium ab eo.

erledigt. Denn alles Bisherige konnte auch Flacius, obschon in einem etwas andern Sinn als Strigel, zugeben. Er läugnete einerseits nicht, daß das liberum arbitrium als Bestandtheil menschlicher Natur auch nach dem Fall noch vorhanden sei, und daß die Bekehrung im Willen vorgehe (p. 22. 23. 73), während er andrerseits ganz entschieden behauptete, daß nach dem Eintritt der Bekehrung ein Zusammenwirken des erneuerten (oder vielmehr, neugeschenkten) menschlichen Willens mit dem göttlichen Geist beginne; er wollte, was Strigel von der Synergie sagte, hinsichtlich des Wiedergebornen gelten lassen, nur aber nicht von dem Akt, von dem Zustandekommen der Bekehrung [1]); und so sah man sich denn zur schärferen Bestimmung des Begriffs der conversio fortgetrieben. Strigel verstand darunter nicht blos die Anfänge der Sinnesänderung und des Glaubens (initia fidei), sondern den durch's ganze Leben hindurchgehenden Prozeß der Besserung (poenitentia quotidiana), Flacius: den eine bestimmte Zeit ausfüllenden Akt, da der Mensch in Buße und Glaube das Verdienst Christi ergreift und von dem er also auch ein bestimmtes Bewußtsein hat, conversio est contritio et fides; habet certum suum initium et metam intra breve tempus [2]). Hiernach konzentrirte sich die Kontroverse näher auf den Zeit-Moment der Bekehrung, auf die Frage, ob da die Synergie ante oder post eintrete (p. 43) — und da man auch hierüber bei der Ver-

---

1) Agimus, sagt Flacius p. 231 — was gewöhnlich übersehen wird — agimus de naturali homine, non de renovato. Nam de renovato nemo dubitat, quin cooperetur; ad hoc enim ipsum est divinitus conditus. Sic igitur tua propositio erit falsa, si intelligis eam de viribus natis (naturalibus), non falsa erit, si intelligis eam de viribus divinitus donatis. Et si velles hoc diserte dicere: homo tantum eatenus cooperatur, quatenus est sanatus, aut accepta fide et bono velle, quatenus vero naturales vires habet, repugnat — esset inter nos consensus. Tu de alia synergia, nos de alia dicimus. — 2) Pag. 42. 100. Sicher hat diese verschiedene Erklärung in der verschiedenen Lebenserfahrung beider Männer ihren Grund. Flacius hatte einen ähnlichen Gang durchgemacht, wie Luther, deshalb konnte er von einem bestimmten Moment der conversio reden; bei Strigel scheint dagegen eine mehr fließende Entwicklung stattgefunden zu haben, er weiß von einer plötzlichen Umänderung nichts; deshalb versteht er selbst unter dem Anfang der conversio etwas anderes als sein Gegner — und hierin liegt einer der Gründe, warum es zwischen beiden zu keiner Verständigung kam.

schiedenheit des Begriffs conversio keine Verständigung erzielen konnte, so führte Flacius die Sache noch um einen Schritt weiter, von dem äusserlich-zeitlichen Anfang zugleich auf das innere Verhältniß der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit. Ob die Bekehrung ihren eigentlichen Ausgangspunkt, ihren bewirkenden Grund habe an der göttlichen Gnadenwirkung allein, oder zugleich an der Wirkung des menschlichen Willens, m. a. W. ob der heil. Geist die Kraft dazu erst im Menschen schaffe, oder nur an die schon vorhandene, aber durch die Sünde gebundene, anknüpfe? — dieß war der status controversiae; hier mußte die Entscheidung fallen. Wenn darauf Strigel in unbestimmten Ausdrücken erwiderte," der Mensch werde nicht durch seine eigenen Kräfte, aber auch nicht gegen seinen Willen, nicht ohne seine Einwilligung bekehrt", so entgegnet Flacius mit Recht: Quis dubitat? Quaestio tota est, unde illud bonum velle, unde hic assensus? Woher selbst der Zug zur Bekehrung, das Gebet um sie? Num a solo Deo, aut partim a Deo, partim ex synergia hominis? — Oportet te diserte declarare, an tribuas synergiam homini renato vel non renato . . — „Quaero, so stellt er den eigentlichen scopus fest: quaero, an dicas, voluntatem cooperari ante donum fidei aut post acceptam fidem; an dicas: cooperari ex naturalibus viribus, aut quatenus ex renovatione spiritus sancti datum sit bonum velle? Sunt duae quaestiones verbis, sensu una"; drei- bis viermal kommt er auf diese Kardinalfrage zurück (p. 43. 71. 100. 178. 233). Aber Strigel antwortet jedesmal ausweichend (wie oben) und so, daß man deutlich sieht, er leite das Zustandekommen der conversio im letzten Grunde nicht rein von der göttlichen Gnade her, sondern von der menschlichen Mitwirkung zugleich. Er erwidert, hominem non renatum non cooperari — at in conversione cooperatur, oder „der gute Wille sei Gottes, und unser". Die Bekehrung ist ihm das Resultat des Zusammenwirkens dieser beiden Faktoren.

Und eben hierin liegt der Fehler seiner Theorie. Denn daß der natürliche Mensch, abgesehen von dem was Gott an ihm thut, schlechterdings nichts wahrhaft Gutes vermöge, daß aus der alten, von Gott entfremdeten Willensrichtung nicht einmal die prima initia conversionis ausgehen können, sondern immer erst die Gnade ihn ergreifen und mit neuen Lebenskräften erfüllen müsse,

wenn es zur Mitwirkung von seiner Seite kommen soll (semper enim causam necesse est priorem esse suo effectu); das ist die konstante Lehre wie der Schrift so des kirchlichen Bekenntnisses. Ihr gegenüber mußte die Formel, welche den menschlichen Willen zur tertia causa conversionis machte, als höchst verfehlt und verwirrend erscheinen; denn causa efficiens kann in diesem Zusammenhang nur der heil. Geist sein; die gegentheilige Behauptung führt, konsequent verfolgt, bis zum Pelagianismus zurück. — Deßhalb wurde die Theorie Strigels alsogleich nicht blos von Flacius und dessen näheren Freunden in Jena, nicht blos von ganz Thüringen, sondern von den meisten lutherischen Ministerien, von den namhaftesten Theologen [1]), namentlich auch von den Würtembergern, Brenz, J. Andreä, Chr. Binder verworfen. „Sie könnten, so schreiben sie ihm, nicht verhalten, daß Viele seine Worte so verstehen, als wollte er noch etwas Kraft und Wirkung des verderbten Menschen Willen in der Bekehrung zuschreiben, die nach dem Fall überblieben, welche mit der Kraft Gottes des heiligen Geistes in der Wiedergeburt mitwirkt; wo nun solches seine Meinung wäre, könnten sie ihm keinen Beifall thun, weil die heilige Schrift ganz klar und lauter zeugt, der Mensch sei durch die Sünde dermassen verderbt, daß er aus ihm selbst nicht tauglich sei etwas Gutes zu gedenken, geschweige etwas in oder neben der Kraft Gottes zuvor und ehe er wiedergeboren wird mitzuwirken" [2]). Aber — und dieß wurde bisher viel zu sehr übersehen — selbst die Wittenberger Schule verwarf die von Strigel vertretene, oder, wie sie behauptete, ihm fälschlich imputirte Synergie [3]), ja sie ließ sich die ganze lutherische Ausdrucksweise gefallen, freilich wofern man sie nur nicht auf einen abgeschlossenen Zeitmoment anwende [4]). (S. unten).

---

[1]) Bei Schlüsselb. Bd. V, wo sich die Censuren der Mansfelder, Hamburger, Rostocker finden; insbes. das Gutachten J. Mörlin's. Vgl. in den Akten der Disp. Vin. p. 337. — [2]) Vgl. Acta Disp. p. 575. Salig III, 885. Ueber Brenz insbes. Hartmann und Jäger Bd. 2 S. 400—406. — [3]) So schon im Jahr 1561 in einer heftigen Gegenschrift, bei Schlüsselburg V, 526 ff. — [4]) Endlicher Bericht und Erklärung der Theologen beider Universitäten Leipzig und Wittenberg, Bl. 110. „Es ist in unserem verderbten Fleisch und Blut keine Kraft oder Vermögen, den Anfang zu unserer Bekehrung oder Erneuerung oder Er=

b) War nun Flacius nach dieser Seite hin im Recht, so verirrte er sich nach der andern mit seiner Schule in das entgegengesetzte Extrem. Denn er lehrte nicht nur mit Amsdorf, Wigand, Musäus, Irenäus u. A., daß der natürliche Mensch geistlich todt, zum Guten völlig erstorben sei und in der Bekehrung sich mere passive verhalte, sondern auch, daß er nur widerstreben könne und sich vor, in und nach der Bekehrung widerstrebend verhalte (Acta Disp. 131). In ersterer Beziehung vergleichen sie ihn mit einem Klotz oder Stein, in letzterer mit einem renitirenden Feind; so stellen sie der aktiven Synergie Strigel's einen aktiven und beharrlichen Widerstand des Willens entgegen. Die Art der göttlichen Einwirkung auf diesen aber setzen sie faktisch, ob sie es schon nicht Namens haben wollen, der auf die leblose Kreatur gleich. Amsdorf wenigstens erklärt ausdrücklich, daß Gott auf alle Wesen, auf die vernunftlose wie auf die vernünftige Kreatur, auf den Stein wie auf den Menschen auf eine und dieselbe Art wirke, nämlich blos durch sein Wollen oder Nichtwollen, obgleich durch verschiedene Mittel. Demnach betrachten sie die Bekehrung als eine Art von Zwang, der dem Menschen angethan werde. Hominem, sagt Flacius wiederholt, hominem converti nolentem, repugnantem, ja sogar converti non solum non cooperante naturali libero arbitrio, sed etiam contra furente ac fremente. Acta Disp. th. 4 und p. 131. Es verhält sich damit, wie wenn man einem Wachs ein Siegel aufdrückt oder einen Block zubereitet und formt. Die ganze sittliche Umwandlung des Menschen geht hiernach zwar an seinem Willen, aber nicht eigentlich in ihm, sondern ohne ihn

---

kenntniß des Evangelii ohne Christi Erleuchtung und Hilf des heiligen Geistes zu machen; sondern ist ganz mit uns verloren, als mit denen, so der Sünde, dem Tod und des Teufels Gewalt von Natur unterworfen sind, wo uns nicht der Sohn frei macht. Solch Freimachen aber ist nicht allein auf den Anfang göttlicher Wirkung in uns zu ziehen, sondern begreift Alles" ꝛc. Das nun folgende Zugeständniß der Passivität des Verhaltens gegenüber der Gnade wird jedoch durch die Erklärung limitirt: quia universaliter homo habet se pure passive, quoad meritum justificationis et vivificationis, d. h. daß er zur objectiven, durch Christum geschehenen Erlösung, die uns die Gnade der Rechtfertigung verdient hat, nichts mitwirke — was sich freilich von selbst versteht. Aber solche Rückzüge wie diesen hier findet man bei den Philippisten öfter.

vor (solus Deus convertit hominem — non excludit voluntatem, sed omnem efficaciam et operationem ejus, p. 118); nicht der Wille selbst wird bekehrt, sondern ihm nur gleichsam ein anderer göttlicher Wille eingepflanzt. Deshalb bleibt die Persönlichkeit des Menschen (nos ipsi) auch nachher, wie sie vorher war, und jener Widerspruch zieht sich durch das ganze nachfolgende Leben ungebrochen hindurch. — Von hier aus drängte diese Theorie nothwendig zur Prädestination und zur gratia particularis hin. Zwar wehrt sich Flacius noch dagegen, aber seine Genossen sprechen diese Konsequenzen unverholen aus. Wigand verwirft geradezu die Universalität der göttlichen Erwählung und Berufung, und lehrt die gratia particularis, Heßhuß erklärt: Deus non vult ut omnes salventur, non enim omnes elegit nec omnes trahit sua gratia, und der alte Amsdorf: „Der Mensch kann schlechterdings nichts wollen und wählen, als was Gott will und spricht, entweder in Gnade oder im Zorn" [1]).

Dieß die gemeinsamen Irrthümer der Flacianischen Richtung. Flacius selbst aber war noch um einen Schritt weiter gegangen, bis zu der monströsen Behauptung, die Erbsünde sei kein Accidenz, sondern die Substanz des Menschen. Was ihn dazu veranlaßte, war die Befürchtung, die herkömmliche (aristotelische) Definition von Accidens: accidens est, quod adest et abest praeter subjecti corruptionem, müsse zu einer oberflächlichen Auffassung der Erbsünde führen; sie schwäche die Tiefe und Realität des menschlichen Verderbens ab, sie mache es zu etwas Zufälligem. So bezeichnete er sie als den Verlust der menschlichen Substanz, oder auch ihres besten Theils: pretiosissima substantia est amissa. Er brauchte zwar diese Ausdrücke nicht im Sinn der Schule, er verstand unter Substanz die essentia formalis gleichbedeutend mit forma substantialis, er meinte die wesentliche Bestimmtheit oder Lebensform der menschlichen Art, weshalb er allerdings einen gewissen Unterschied zwischen Natur (materia) und Sünde bestehen ließ; aber es wird damit doch eine Vernichtung des kreatürlich menschlichen We-

---

1) Schlüsselb. V, 216. 228. 320. 546 ff. Plank Bd. 4 S. 706.

2) Vgl. Frank, Theologie der Concordienformel 1, 68. 72, wo auch der Nachweis, daß des Flacius Berufung auf Luther auf Mißverständnissen beruht.

sens durch die Sünde gelehrt. In der Disputation zu Weimar erklärte er seine Meinung durch das Gleichniß vom Wein, aus dem der Spiritus verdünstet und nur noch das schale, leere Fluidum übrig geblieben ist, oder, wie wenn Wein sich in Essig verwandelt, späterhin hat er sie ausführlich im Zusammenhange mit der Lehre vom Ebenbild entwickelt.[1]) Dieses Gottesbild, welches die ursprüngliche **essentia formalis** des Menschen war, ist nicht nur durch den Fall verloren gegangen, sondern es ist an seine Stelle die **vera et viva imago diaboli** getreten; es fand also eine wirkliche Transformation, eine **horrenda metamorphosis** der menschlichen Natur in's Diabolische statt, und daraus folgt von selbst, daß in ihr nicht bloß jeder Funke des Guten, jeder Anschließungspunkt für göttliche Einwirkung, jede Spur der Verwandschaft mit Gott bis auf's letzte ausgelöscht, sondern auch die Kapacität für die Gnade verschwunden war. Was ihr übrig blieb, ist nichts als das Böse, nichts als der Widerwille und die Feindschaft gegen Gott. Mit dem Allen will freilich Flacius nur den Gedanken aussprechen, daß der Mensch durch und durch böse, die Erbsünde ihm zur andern Natur geworden sei; aber er drückt ihn so aus, daß er in der That die Erlösungsfähigkeit des abgefallenen Geschlechtes negirt, und für diese Verirrung hat er bis zum Ende seines Lebens mit der größten Hartnäckigkeit gekämpft.

Daß nun diese dem Flacius eigenthümliche Lehre über die Erbsünde von allen Seiten her den entschiedensten Widerspruch erfuhr, daß sie als ein neuer Manichäismus bekämpft und zwar von den eigenen früheren Kampfgenossen ihres Urhebers mit derselben Heftigkeit bekämpft wurde, wie von der Gegenpartei — ist bekannt[2]). Die Zahl ihrer Anhänger war und blieb gering. Ihr gegenüber drang man einstimmig auf die Unterscheidung zwischen der Natur

---

[1]) Im zweiten Theil seiner Clavis p. 651 ff. und in zahlreichen Abhandlungen; die bedeutendste derselben: De essentia justitiae originalis et injustitiae 1568.

[2]) Sie ermahnten ihn erst, ut ab hac nova et periculosa propositione, quae in ecclesia magnas turbas datura esset, abstineret et errorem Victorini de libero arbitrio non falsa propositione, sed verbo Dei refutaret; als er hartnäckig blieb, griffen sie ihn öffentlich an. Das Geschichtliche siehe bei Preger, Flacius Illyrikus 2, 310 ff.

und der an ihr haftenden Sünde, wofür man die, allerdings das Verhältniß nicht vollständig bezeichnenden, Ausdrücke, Substanz und Accidenz beibehielt. Aber der Streit war damit noch lange nicht zu Ende. Er währte mit Heftigkeit bis zu dem altenburger Colloquium (1568) und darüber hinaus fort. Einige spätere Erklärungen V. Strigel's in seiner sogenannten declaratio und superdeclaratio, obwohl sie der flacianischen Gegenpartei hätten genügen können, und den Würtemberger Theologen auch wirklich genügend schienen, führten zu keinem Ausgleich; sie argwöhnten hinter ihnen den Synergismus [1]). Dagegen fuhren sie fort, die vorhin bezeichneten Consequenzen der flacianischen Lehre, abgesehen von der Erbsündenlehre festzuhalten und auf's Extrem zu treiben [2]), von wo aus dann ein allmähliches Einlenken nothwendig wurde.

Umgewandt beharrten die Philippisten auf ihrem Widerspruch gegen diese ganze Theorie. Dreierlei insonderheit fanden sie daran zu tadeln. Erstlich, daß nach ihr der menschliche Wille nach der einen Seite von der Bekehrung ausgeschlossen, nach der andern als nur widerstrebend gedacht werde. Die Sätze: „Der natürliche Mensch verhalte sich der wirksamen Gnade Gottes gegenüber wie ein Klotz oder Stein", ferner: „er verhalte sich mere adversative et hostiliter; die Bekehrung sei eine impressio violenta, die gleichsam zwangsweise geschieht; spiritum s. dari invitis, repugnantibus u. s. w." — diese Sätze blieben ihnen ein Stein des Anstoßes, und in diesem Zusammenhang verwarfen sie dann auch das mere passive; es galt ihnen nur als ein anderer Ausdruck für das Verhalten einer lebens- und willenlosen Kreatur [3]). Zweitens tadelten sie,

---

[1]) Luthardt a. a. O. 249. — [2]) S. oben S. 314. Luthardt 240 ff.

[3]) Dieß sieht man am deutlichsten aus dem Endlichen Bericht und Erklärung der Theologen beider Universitäten Leipzig und Wittenberg, 1571, Bl. 93. 103. 166 ff. Dabei machen sie sich jedoch der gleichen Ungerechtigkeit schuldig, wie ihre Gegner; sie berücksichtigen die limitirenden Erklärungen derselben nicht, sondern nehmen ihre Propositionen im schlimmsten Sinn. Mit Recht konnte in sofern Flacius entgegnen, er habe niemals ohne weiters gesagt: converti hominem nihil agentem, sondern audientem, cogitantem, attendentem, verum non vero spirituali cordis motu ex carnalibus viribus cooperantem. Neque simpliciter dixi hostiliter, sed si ipsius proprias vires seu carnis sensum expendas. —

daß von den Gegnern die Bekehrung auf einen bestimmten, kurzen Zeitmoment beschränkt, als ein gleichsam in sich abgeschlossener Akt, den man auch als solchen erfahren haben müsse, erklärt werde; denn dieß sei nicht die Weise, in welcher erfahrungsmäßig die Wiedergeburt vor sich gehe, sondern sie verlaufe in einem allmählichen Prozeß [1]). Drittens schien ihnen jene ganze Theorie viel zu wenig auf die eigenthümliche, durch's Wort vermittelte Wirksamkeit des heil. Geistes und auf die Bedingungen, an welche sie von Seite des Menschen geknüpft sei, Rücksicht zu nehmen; sie fanden in ihr die von der Schrift gezeigte Heilsordnung nicht beachtet, deshalb erklärten sie ihre Vertreter, obwohl mit Unrecht, für Enthusiasten [2]). — Dagegen beschränken sie sich ihrerseits darauf, an der Erbsünde die negative Seite hervorzuheben; sie bezeichnen sie fast durchgängig nur als Defekt, als Ohnmacht, Schwachheit, Elend, und lassen die andere, nicht minder anzuerkennende, das Widerstreben, die Feindschaft des Fleisches gegen Gott viel zu sehr außer Acht [3]). Ferner fassen sie den Begriff des natürlichen Menschen nicht so abstrakt wie jene, sondern mehr nach der Erfahrung; sie nehmen ihn, wie er innerhalb der christlichen Kirche von vorn herein schon umgeben von den Einflüssen des Evangeliums ist. Und von hier aus schlagen sie dann in der Darlegung ihrer eigenen Ansicht einen ganz andern Gang ein. Sie gehen davon aus, daß der heil. Geist nur durch's Wort wirke, und daß der Mensch dieses Wort hören könne und solle. Dieß sei die von Gott geordnete Bedingung seiner Wirksamkeit. Widerstrebe der Mensch oder unterlasse er das Wort zu lernen und zu betrachten, so bleibe er unbekehrt durch eigene Schuld; thue er, was er solle und könne, so beginne das Wort kraft der Verheißung in ihm zu wirken und es komme zur Bekehrung und Wiedergeburt. Das aber geschehe nicht ohne den Menschen, sondern im Verstand und Willen desselben [4]); und nicht

---

1) Vgl. Endlicher Bericht Bl. 99. 100. — 2) Vgl. a. a. O. 93. 97. 99. — 3) In dem Endlichen Bericht wenigstens, der als Ausdruck ihrer Ueberzeugung anzusehen ist, wird überall nur jene Seite hervorgehoben und zwar im (stillschweigenden) Gegensatz gegen die aktive Renitenz des Flacius. Vgl. Bl. 70. 89. 101. 102. 104. — 4) „Die göttliche Wirkung in uns geschieht also, daß der menschliche Wille durch die Stimme des Evangelii berufen und von dem heil. Geist gezogen wird, und alsdann soll er von Betrachtung des Worts an-

in einem bestimmten Zeitmoment, sondern auf dem Wege eines successiven „Prozesses", in welchem jeder Moment immer schon die vom göttlichen Geiste geweckte Bewegung des menschlichen involvire; es ist ein stetiges Wachsthum in Buße und Glauben, ein fortwährender Kampf, wobei der Mensch allerdings mitthätig ist. Deshalb könne man von einem solchen Anfang der Bekehrung, wie ihn die Gegner statuiren, gar nicht reden, vielmehr gelte, was sie von dem Akt der conversio sagen, für den ganzen Verlauf dieses Prozesses. Darauf bezögen sich alle von jenen citirten Schriftstellen. Es ist immer die göttliche Gnade, die dem Menschen zuvorkommt und ihn bestimmt, aber der Mensch thut auch etwas dabei und wirkt, von ihr ergriffen, selbstthätig mit, obwohl in Schwachheit. In diesem Zusammenhang sprachen sich dann die Wittenberger in ihrem „endlichen Bericht" weit befriedigender aus. Sie schreiben die allerersten Regungen des neuerwachenden Lebens in dem Menschen, selbst das Sehnen, Verlangen nach Bekehrung, der Wirkung des h. Geistes mittelst des Wortes zu, und Bl. 93: „Wir lehren und streiten nicht, als hätte der natürliche Wille des verderbten und noch nicht wiedergeborenen Menschen in, bei, von und aus sich selbst oder seinen eigenen Kräften, einiges Vermögen oder einen freien Willen zu seiner selbst Bekehrung, dieselbige zu wirken oder als eine mitwirkende Ursach ohne den Sohn Gottes und heiligen Geist, anzufahen, fortzusetzen und zu vollführen". Ferner Bl. 96: „Es ist aller Welt bekannt, daß wir den menschlichen Kräften oder dem freien Willen keine Wirkung oder Mitwirkung zu seiner selbst Bekehrung, Wiedergeburt und Erneuerung einräumen, ehe und zuvor in Betrachtung Gottes Worts, dadurch der heilige Geist kräftig ist, Schrecken und Trost durch göttliche Gnad und Wirkung erweckt und angefangen wird". Ebendaselbst wird die Frage: „Ob der Mensch aus seinen angeborenen, natürlichen Kräften, in welchen der Wiedergeburt Anfang noch nicht geschehen, neben dem heil. Geist auf's wenigst etwas zu seiner selbst Bekehrung mitwirke oder nicht" enschieden verneint [1]). — Wer

---

fangen und nicht warten, bis er mit Gewalt gezwungen werde, sondern wie Basilius sagt" u. s. w.

[1]) Dieß stellt sich am klarsten heraus, wenn man mit dem Endlichen Bericht den Aufsatz Joach. Mörlin's bei Schlüsselburg a. a. O. vergleicht.

könnte dieser Betrachtungsweise innerhalb der christlichen Kirche die Berechtigung absprechen?

Wir sehen, die streitenden Richtungen sind — abgesehen von dem speziellen Irrthum des Flacius — einander doch näher gekommen, als es auf den ersten Anblick scheint. Was sie noch scheidet, ist weniger der Gegensatz in einzelnen Lehrpunkten, als die Verschiedenheit des Ausgangs- und Standpunktes. Die wirkliche Differenz besteht darin, daß es der Wittenberger Schule um die ethisch-menschliche Seite in der Bekehrung, der andern um den göttlichen Faktor vorzugsweise zu thun ist, näher darin, daß jene die positive Seite der Erbsünde, insbesondere die Gottwiderstrebende Gesinnung des natürlichen Menschen zu gering anschlägt, mithin das Wesen des sündigen Verderbens unterschätzt, während die andere der natürlichen Freiheit des menschlichen Willens keine, und der vermittelten Wirkungsweise des heiligen Geistes auf sie zu wenig Rechnung trägt. Dazu kommt der verschiedene Begriff der Bekehrung, von dem man gegenseitig ausgeht, und welcher nicht ohne bedeutenden Einfluß sein kann auf die Entscheidung der Frage, in der sich die ganze Kontroverse zusammendrängt.

Unter diesen Verhältnissen konnte sich eine dritte Richtung bilden, welche auf die genuine lutherische Anschauung [1]) zurückgehend einerseits die Wahrheit, welche die Flacianische Schule vertrat, aber mit Beseitigung ihrer irrigen Extreme, bewahrte, und andrerseits den wirklichen Ertrag der philippistischen, mit Ausschluß ihrer Abwege, recipirte — eine Richtung also, die eine Vermittlung anbahnte. Es geschah dieß zunächst durch die Würtembergischen Theologen in ihren Verhandlungen mit Strigel, die Rostocker, durch Mörlin [3]) und Joachim von Alvensleben [4]), zwei entschiedene Gegner des Synergismus, insbesondere durch Martin Chemnitz von Braunschweig, in dessen Gutachten über die Streitfragen jener Zeit [5]) uns jene Umsicht und Gerechtigkeit entgegentritt, die alle seine dogmatischen Arbeiten auszeichnet.

---

1) Siehe oben S. 217 ff. — 2) Schlüsselb. V, 450—459. — 3) Disputatio de orig. pecc. et lib. arb. 1563, s. Luthardt 257. — 4) Schlüsselb. V, 200. — 5) De controversiis quibusdam etc. 1561. Auch seine Loci gehören hieher.

Die Concordienformel konnte also auch hier an einen schon vorhandenen Consensus anknüpfen.

Es war die schwierige Frage nach dem Verhalten des natürlichen Menschen in dem Akte der Bekehrung gegenüber den göttlichen Gnadenwirkungen, die ihr vorlag[1]) und sie hat dieselbe mit feinem Takt gelöst, Art. I und Art. II.

1) Zunächst stellt sie die Prämissen für die Entscheidung fest, indem sie auf beiden Seiten die beiden äußersten irrigen Extreme, „das manichäische und das pelagianische" ausschließt[2]).

Sie verwirft einerseits die Lehre des Flacius von der Erbsünde, welche die Erbsünde zur Substanz des Menschen macht und stellt ihr den nothwendigen Unterschied zwischen **natura** und **peccatum**, zwischen **substantia** und **accidens** entgegen, nicht ohne letzteren Ausdruck gegen Mißdeutungen zu verwahren. (I. 574. 579). Den Beweis dafür führt sie dann durch den Nachweis, daß die Lehre von der Erbsünde als Substanz widerspreche den drei Artikeln des **symbol. apostolorum** von der Schöpfung, Erlösung und Heiligung, in denen allenthalben die Scheidung des Menschenwesens von der innewohnenden Sünde vorausgesetzt oder eingeschlossen sei (I. 581 - 583). Dabei läßt sie „der menschlichen Vernunft noch ein dunkles Fünklein der Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes, dem Willen das Vermögen der sogenannten **justitia civilis** übrig[3]) womit sie **eo ipso** die Bekehrungsfähigkeit des natürlichen Menschen constatirt[4]). — Andrerseits verwirft sie jede Auffassung der Erbsünde, wornach dieselbe nur als ein Mangel oder als eine äußerliche Zuthat erscheint, und bringt dagegen die Realität und Intensität derselben nach den Bestimmungen der Augustana, der Apologie, der Schmalkaldischen Artikel, namentlich nach Luther nachdrücklich zur Geltung (S. D. I 575—578), ja sie verschärft sie

---

1) So präcisirt sie selbst S. D. II, 588 die **quaestio**.

2) Durchweg ohne Nennung der Namen, weil es ihr lediglich um die Sache zu thun ist.

3) II. S. D. 589, 9: Obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet. — 4) Ut miserrima ex lapsu hominis natura conversionis et gratiae Dei ac vitae aeternae capax particepsque fieret et esset, a. a. O. 593.

noch durch Ausdrücke wie diese: homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus II, 589, 7. 592. .. et ingenio et natura sua totus malus .. nihil potest nisi peccare — voluntatem hominis nondum renati non tantum a Deo aversam, verum etiam inimicam factam, ita ut tantummodo ea velit et cupiat iisque delectetur, quae voluntati divinae repugnant. S. D. I, 576—578. II. 589. 592). Damit fällt dann von selbst die Lehre Strigel's von dem modus agendi aliquid boni in rebus divinis als irrig dahin, während die Wahrheit daran, nämlich quod Deus alium modum agendi habeat in homine quam in irrationali creatura bewahrt bleibt — er wirkt auf ihn als auf eine Persönlichkeit (S. D. 603, 61). Aus Letzterem folgt, daß Gott dem Menschen keinen Zwang anthut, wie Flacius dachte (non cogit hominem), aus Ersterem, daß der menschliche Wille die facultas adplicandi se ad gratiam schlechterdings nicht und in keiner Weise mehr besitzt. (590, 594).

2) Von diesen Prämissen aus beantwortet sich die eigentliche Hauptfrage dahin, daß der natürliche Mensch als solcher das Zustandekommen der Bekehrung weder bewirken, noch dazu mitwirken, noch irgendwie sich dazu disponiren oder bereiten könne. „Da er ad bonum prorsus corruptus et mortuus est, so ist in seiner Natur nach dem Fall vor der Wiedergeburt nicht ein Fünklein geistlicher Kräfte übrig geblieben, ne scintillula spiritualium virium reliqua mansit... quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se aut oblatam gratiam apprehendere aut ejus gratiae ex sese et per se capax esse possit, aut se ad gratiam applicare, aut accommodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto vel ex dimidia vel minima parte conferre, agere, operari, cooperari ex se ipso tamquam ex semet ipso possit, S. D. 589, 7 vgl. 594, 24: nec plus quam lapis, truncus aut limus [1]), sondern die Bekehrung hat ihre bewirkende Ursache allein an dem heil. Geiste. Er ist es, der dem Menschen die Annahme der dargebotenen Gnade ermöglicht, (operatione Spiritus s. potest oblatam gratiam apprehendere), der das von Gott abgewandte Gemüth ergreift, heranzieht, herumbringt, neue geistliche Bewegungen in ihm wirkt und ihm die Zustimmung

[1]) Vgl. a. a. O. 578, 23. 591. 592. 593. 599, 46.

(das Jawort) abdrängt. Er schafft neue Glaubens= und Lebenskräfte, Anfang und Fortgang der Wiedergeburt, den neuen Menschen — Er allein [1]). Der menschliche Wille ist daher hier nur subjectum convertendum, nicht causa efficiens und das Verhalten des Menschen dagegen ein rein passives, (mere passive se habet 530, 22). Dieß die nothwendige Consequenz des Bisherigen; denn kann er der Gnade nicht selbstthätig entgegenkommen, dem Worte nicht aus eigner Vernunft zustimmen u. s. w., so bleibt nur übrig, daß er es auf sich wirken lasse, also ein leidentliches Verhalten (nihil operatur, sed tantum patitur [2]). — Relinquuntur igitur ante conversionem hominis duae tantum efficientes causae, nimirum Spiritus s. et verbum Dei. In dieser Entscheidung macht sich die Wahrheit der streng kirchlichen Richtung dem Synergismus gegenüber siegreich geltend. Und damit stimmt im Wesentlichen selbst die Wittenberger Schule überein, wie aus den oben angeführten Stellen erhellt [3]),

---

[1]) Vgl. S. D. 600, 48. 603. 605, 70. 673. 675: Die Ausdrücke sind novi motus spirituales, motus in intellectu, voluntate, corde, novae spir. vires, creatio novi cordis, regeneratio, renovatio.. Wenn ein Paar Mal nova voluntas gesagt wird, so versteht sich von selbst, daß es nicht vom natürlichen Vermögen des Willens, sondern von dessen geistlicher Umgestaltung gemeint ist, denn das Bekenntniß behauptet durchweg die Identität der Natur und ihrer Kräfte im alten und im neuen Menschen, a. a. O. 629, 59. — [2]) Nichts Anderes will der Ausdruck truncus aut lapis besagen, vgl. Sol. D. 672. 673. 661, wo dieselbe erklärt und gegen Mißdeutungen verwahrt wird. — [3]) Man vergleiche mit den oben aus dem Endlichen Bericht mitgetheilten Stellen noch folgende, Bl. 108: „Dieweil denn beiderseits eingestanden wird, daß rechte Bekehrung zu Gott und der innerliche geistliche Gehorsam in dieser Ordnung angefangen und gewirkt wird, so der Mensch dem Wort und heil. Geist wissentlich und vorsätzlich nicht widerstrebt: siehet man klar, daß es eine lautere Kalumnie ist, wenn sie (die Flacianer) schreien, es werde die dritte wirkliche oder mitwirkende Ursach, als nämlich der Verstand und Wille des Menschen, so das gepredigte Wort lernet und annimmt, von den natürlichen verderbten Kräften des adamischen Willens verstanden. Denn so man vorher setzt die heilsame Wirkung des Sohnes Gottes, der durch's Wort gottselige Gedanken entzündet und im Herzen durch den heiligen Geist gottselige Wirkung erweckt, kann ja dem verkehrten fleischlichen Verstand und Willen, sofern er nicht erleuchtet und erneuert, keine Kraft noch Wirkung zugeschrieben werden, Gottes Wort anzunehmen und dem heil. Geist freiwillig zu folgen; sondern die Betrachtung und Annehmung Gottes

obwohl die Prämissen, namentlich die Bestimmungen über die Gottesfeindschaft des alten Menschen der Gegenpartei angehören.

3) Betrachten wir aber die Art und Weise, wie die Concordienformel den Vorgang der Bekehrung selbst näher erklärt, so kommt hier auch das Wahre an der Wittenberger Richtung zu seinem vollen Recht. Denn da wird vor Allem hervorgehoben, daß der heil. Geist nur mittelst des Wortes und Sakramentes, und nicht anders auf den Menschen wirke, welcher seinerseits das gepredigte Wort hören solle, es zu hören, mit Fleiß zu bedenken (meditari) und zu lernen vermöge, es aber auch ablehnen könne, (599) S. D. 601 ff. 631. Beides, die objektive Thätigkeit der Heilsverkündigung und die subjektive des Hörens, muß zusammen kommen, wenn die Bekehrung erfolgen soll; denn der heil. Geist wirkt durch beides zumal. **Praedicatio enim verbi et ejusdem auscultatio sunt spiritus s. instrumenta, cum quibus et per quae efficaciter agere et homines ad Deum convertere atque in ipsis velle et perficere operari vult; per hoc medium, praedicationem nimirum et auditionem verbi, per verbum praedicatum et auditum Deus operatur, Ep. 424. S. D. 601, 605** [1]). Seine Wirksamkeit ergeht also nicht nur an den Willen, sie geht in ihm, in dem Denken und Wollen des Menschen vor (**in intellectu, in corde, in voluntate hominis**): die **conversio** geschieht nicht ohne die **auditio verbi**, nicht ohne Bewegung auf Seiten des zu bekehrenden Subjekts (609); aber allerdings geht der Impuls dazu immer aus von der wirksamen Gnade. Deshalb verwirft die Concordienformel sowohl die aktive Synergie Strigel's als die aktive und beharrliche Renitenz des Flacius (S. D. 608), und bezeichnet, wie wir sahen, beidem gegenüber das Verhalten des Menschen im Moment der Bekehrung als ein rein passives; welches jedoch, eben weil es auf seiner Seite **auscultatio** ist, auch nicht gedacht werden darf, „wie wenn ein Bild in Stein gehauen oder ein Siegel in Wachs gedrückt wird", sondern

Wortes und der freiwillige Anfang des Gehorsams im Herzen kömmt aus dem, das Gott in uns angefangen hat gnädiglich zu wirken und nicht aus der angeborenen und von Adam her anererbten Schwachheit". Aehnlich im Anhang zum Altenburger Kolloquium.

1) Vgl. Luther's Lehre vom Wort, oben S. 206 f.

wie vorhin erklärt. Diese Passivität des Empfangs aber geht, alsobald (quamprimum) der heilige Geist das Menschenherz wirksam ergriffen hat, in die Aktivität der Synergie über; denn von da an wirkt der Bekehrte, als solcher, freithätig mit dem göttlichen Geist zusammen, nämlich nicht aus seinen fleischlichen natürlichen Kräften, sondern aus den neuen Gaben und Kräften, mit dem neuen (d. h. dem erneuerten) Willen, den er in der Bekehrung überkommen hat (nova voluntas, novae vires spirituales); nur daß auch diese Synergie auf Seite des Menschen unter großer Schwachheit und vielfachen Schwankungen vor sich geht, wie die Erfahrung lehrt, S. D. 597. 604.

Hingegen „wo der Mensch die Predigt nicht hören noch Gottes Wort lesen will, sondern das Wort und die Gemeinde Gottes verachtet", da bleibt er unerleuchtet, stirbt und verdirbt in seinen Sünden. Und das ist dann seine eigene Schuld. **Non fit ei injuria. Deus hominem non cogit, ut convertatur.**

Dieß sind die wesentlichen Bestimmungen der Concordienformel, die jedoch ihr volles Verständniß erst aus dem Begriff der **conversio** selbst empfangen. Denn dieser ist hier weder im Sinne Strigels noch in dem des Flacius, sondern als der Moment gedacht, in welchem der heil. Geist das Menschenherz wirklich und wirksam ergreift. Der Moment, in dem dieß geschieht, läßt sich aber weder nach der Zeit noch nach dem subjektiven Bewußtsein bestimmen, sondern er ist überall da eingetreten, wo auch nur ein Fünklein des Glaubens, ein Gebet um Gnade, ja nur ein herzliches Sehnen nach dem Heile sich zeigt; in jeder Regung des neuen Lebens liegt für den Menschen sowohl der Trost, daß Gott in ihm bereits den Anfang gemacht, als die Bürgschaft, daß Er ihn darin weiter fördern werde. Mit den ersten Gnadenzügen, auch wenn sie nicht in's Bewußtsein fallen, hat die Kooperation bereits begonnen, S. D. 591. Ihr Anfang fällt innerhalb der christlichen Kirche mit der Taufe zusammen: **Deus per spiritum s. initium facit**; die Getauften sind als solche **re vera renati, habent jam liberatum arbitrium, hoc est, rursus liberati sunt, ut Christus testatur. Unde etiam non modo verbum Dei audiunt, verum etiam assentiri illudque fide amplecti possunt. S. D. 606.** Allerdings beschränkt sich demnach der Begriff der **conversio** nicht auf die Kindertaufe, aber er schließt

sie doch auch mit ein; er bezeichnet überhaupt den Moment des Anfangs; und daß dieser seine bewirkende Ursache eben nur an der operatio sp. s. durch Wort und Sakrament haben könne, m. a. W. daß das Zustandekommen desselben nicht zu irgend einem Theil von den Kräften des natürlichen Menschen ausgehe, sondern rein und allein Gnadenwirkung sei, dieß ist eben so unwidersprechlich in der Schrift begründet als durch die Heils-Erfahrung bezeugt.

Nichts anderes als dieß will die Concordienformel mit ihren ausführlichen Erörterungen, selbst mit ihren allerstärksten Ausdrücken und Verneinungen sagen. Was aber von dem Anfangspunkte gilt, das gilt dann freilich auch von allen Momenten des mit demselben beginnenden, die menschliche Selbstthätigkeit in sich aufnehmenden Prozesses (674); und so ließe sich denn die ganze Lehre des Bekenntnisses in den Satz zusammen fassen, daß der Mensch immer zuerst der von der Gnade ergriffene, und dann erst, aber dann und eben dadurch auch wirklich der sie ergreifende und mitwirkende ist. — — Wir wollen am Schluß dieser geschichtlichen Darlegung nicht verhehlen, daß die Durchführung des Einzelnen und die Ausdrucksweise noch Raum zu manchen theologischen Bedenken läßt, eben so wenig, daß hier einzelne scheinbar widersprechende Sätze einfach unvermittelt neben einander gestellt sind. Das Bekenntniß hat jedoch nur die Aufgabe, die Thatsachen des christlich-kirchlichen Bewußtseins auszusagen, die Vermittlung ist Aufgabe der Theologie und liegt hier zumeist in der Lehre von den Gnadenmitteln. Aus ihr ergibt sich auch, daß die oft ausgesprochene Befürchtung, die Prämissen der Concordienformel führte zur absoluten Prädestination auf einem Mißverständnisse beruht. Dagegen ist und bleibt es ihr Verdienst, die Frage, um die es sich hier handelt, von dem Abwege, auf den sie durch die melanchthonische Theorie gerathen war, wieder auf den ursprünglichen, reformatorischen Ausgangspunkt zurückgeführt und von da durch schwierige Gegensätze hindurch consequent weiter geführt zu haben. Sie hat damit die richtige Linie der Entwicklung wieder genommen und dem Dogma eine Gestalt gegeben, wie sie dem lutherischen Bewußtsein entspricht und die Continuität mit den älteren Bekenntnissen bewahrt hat. An dieser Continuität liegt der Concordienformel so viel, daß sie den Nachweis dafür durch die Augustana, die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und die Katechismen hindurch mit Fleiß geführt hat S. D. 559 ff.

Beilage.

Die älteren Dogmatiker begnügen sich, theils einzelne Punkte näher zu erläutern, theils den status controversiae recht scharf zu fixiren, wie namentlich Gerhard in der Conf. cathol. 1436; im Uebrigen bleiben sie bei den Bestimmungen der Conc.-Formel stehen. Mit Recht; denn diese Bestimmungen entsprechen der Schrift und der Heilserfahrung, welche Wollen und Vollbringen des Guten von Gott herleiten und ihm dafür allein die Ehre geben; sie entsprechen der kirchlichen Entwicklung des Dogma, deren Resultate sie zusammenfassen, und halten die rechte Mitte zwischen den Extremen. Jeder Schritt über diese Grenzen hinaus, sei es rechts oder links, führt zu grundstürzenden Consequenzen. Gibt man das posse resistere auf, so verfällt man der Calvinischen Prädestination, gibt man die capacitas mere passiva auf, so geräth man in den Semipelagianismus. Und dahin führen in der That alle die neueren Verbesserungsversuche des Dogma, die dem natürlichen Menschen eine solche Empfänglichkeit für die Wirkungen der Gnade vindiciren, die immer schon „etwas Aktives, Mitbestimmendes" einschließe; — „ein neben der widerstrebenden Richtung noch vorhandenes Element von Hinneigung zum Inhalt des göttlichen Wortes" wie Jul. Müller 2, 316, oder die mit Martensen die Wirkung des heil. Geistes darein setzen, „daß die Freiheit sich der entgegenkommenden Gnade hingeben und öffnen kann, wie die Blume sich dem Strahl der Sonne öffnet", Dogmatik 204. Denn damit wird doch dem natürlichen Menschen die facultas sese adplicandi ad gratiam, also ein Rest von Kräften zum Guten, ein Mitbestimmen für dasselbe vindicirt; — verhält es sich aber so, dann bestünde die Bekehrung (conversio transitiva) in der Befreiung, Anregung und Wiederbelebung dieses noch vorhandenen, nur

gehemmten Guten, das neue göttliche Leben senkte sich nicht sowohl von Oben herein in unsere Natur, sondern würde aus ihren Tiefen heraus entwickelt. Und von da aus müßte sofort auch die Lehre von der Erbsünde bedeutend restringirt, im Widerspruch mit der Schrift und Kirche dahin bestimmt werden: daß der natürliche Mensch nicht sowohl zum Guten erstorben, als daß das Gute in ihm nur gebunden und niedergehalten sei. Das aber wäre kein Fortschritt, sondern Rückschritt auf eine bereits überwundene Stufe, welche in dem Semipelagianismus der Tridentinischen Doktrin sich fixirt hat. Nein! nach dieser Seite hin leidet das Bekenntniß unserer Kirche keine Limitation; vielmehr ist gerade dieß das Große an ihm, daß es einerseits der rettenden Macht göttlicher Gnade gegenüber die völlige Heillosigkeit und Ohnmacht des Menschen anerkennt, andrerseits aber was verloren geht, durch eigene Schuld des Menschen verloren gehen läßt — selbst auf die Gefahr hin, beide Sätze nicht vermitteln zu können. — In der That beruht auch ein guter Theil der Instanzen dagegen auf Mißverständnissen. Man übersieht einmal zu sehr die Tendenz dieser Bestimmungen, welche, wie wir sahen, keine andere ist, als alles menschliche Verdienst bis aufs letzte von der Bekehrung auszuschließen und den Ruhm der Errettung und Beseligung des Sünders **allein** der göttlichen Gnade zu vindiciren. In diesem Zusammenhange muß der menschliche Wille als causa efficiens nothwendig ausgeschlossen werden, während man in anderer Hinsicht eben so richtig mit Johann Gerhard sagen kann: non negatur, in conversione locum habere quendam actiones humanas et mentis et voluntatis, ita ut in ipsa conversionis inchoatione mens adsentiatur et voluntas desideret; die Frage ist nur: unde mens et voluntas hoc habeant, ut spirituales motus proferant et oblatae in verbo gratiae assentiantur? Gerhard Conf. cath. III, 1331 [1]). Man über=

1) Deshalb kann sich auch Gerhard ebendaselbst die Stelle des heil. Bernhard aneignen: Quid igitur agit, ais, liberum arbitrium? Breviter respondeo, salvatur. Tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur. Tolle gratiam, non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest, uno, a quo fit; altero, cui vel in quo fit. Deus autor salutis, liberum arbitrium tantum capax; nec dare illam, nisi Deus, nec capere valet, nisi liberum arbitrium. Quod ergo a solo Deo et soli datur libero

sieht ferner, daß es sich hier um den Menschen handelt, wie er an sich (ex se ipso tamquam ex se ipso) ist, also in seiner reinen Natürlichkeit und Gottentfremdung, abgesehen von allen göttlichen Gnadenwirkungen. Dafür aber kann man sich nicht ohne weiteres auf die äußere Erfahrung berufen, denn diese zeigt den Menschen eben nicht in seinem reinen natürlichen Ansich-sein, sondern immer schon umgeben von göttlichen Gnadenzügen. Deshalb findet der Begriff der Concordien-Formel von ihm schon nicht mehr seine volle Anwendung auf den getauften Christen (ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos), auch auf das Volk Gottes unter dem alten Bunde nicht, und wenn sichs herausstellen sollte, daß lutherische Dogmatiker eine göttliche Pädagogie in der Heidenwelt anerkennten, so müßte auch das bei der Anwendung jenes Begriffs in Betracht kommen. Das einzige vollgiltige Zeugniß bleibt allein die heilige Schrift und die innere Erfahrung des Christen über den rein natürlichen Zustand. Beide aber wissen, daß von da aus ein Zug nach dem Heile nicht ausgehen kann. „Mit diesem Willen, womit die menschliche Natur sich aus eigenem, inneren Antrieb in die Sünde tauchte und die Freundschaft mit Gott verscherzte, ist es ganz unmöglich, die Liebe Gottes wieder zu gewinnen und in die Einheit mit Gott zurückzukehren. Mit der Eigenkraft und dem Eigenwillen, womit eben der Mensch das Böse that, kann er das Gute nicht verrichten oder überhaupt etwas Gutes thun, so wenig, als sich von der Gewalt der Sünde und der ihr anklebenden Schuld befreien. Ja mit dieser sündhaften Natur und ihren Kräften kann er das Gute so wenig vollbringen, oder nur anfangen, daß er es nicht einmal begehren kann". Marheinecke, Grundlehren der christl. Dogmatik 1819. Es wird drittens sehr häufig der Begriff der conversio verkannt, die nach der Concordien-Formel zwar nicht mit der Kindertaufe sich deckt, aber schon die allerersten, leisesten Regungen des neuen Lebens einschließt. Von dem Momente an, da der göttliche Geist die menschliche Persönlichkeit ergriffen hat, beginnt, wenn auch noch so leise und mangelhaft, doch schon die Synergie der letzteren, welche die unmittelbare Folge des em-

---

arbitrio, tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratia dantis. Tract. de gr. et lib. arb.

pfangenen Eindrucks ist. Gerade auf jenen Moment des Anfangs concentriren sich die schärfsten Bestimmungen des Bekenntnisses, — und woran anders soll denn dieser seine Causalität haben, als an der gratia praeveniens? [1]). Damit hängt viertens die Verwechslung des Ergriffenseins von der Gnade und der vollen Entscheidung für das Heil zusammen; jene ist ausschließlich Gnadenwirkung, diese immer zugleich That der menschlichen, durch die Gnade wiederhergestellten Freiheit: das Resultat nicht eines Momentes, sondern, wenigstens in den meisten Fällen, einer langen Lebensarbeit, nämlich des ganzen Bekehrungsprozesses, den die Concordien-Formel von seinem Anfangspunkte ab unter den Gesichtspunkt der Synergie stellt. Daß ich innerlich ergriffen werde, geschieht ohne mein Zuvor- oder Entgegenkommen durch die Gnade, aber

---

1) Man vergleiche die lehrreichen Worte von M. Chemnitz in dessen Locis I, 184, welche als ein authentischer Commentar über den Sinn der von ihm mitverfaßten Concordienformel gelten können und schon allein hinreichend sind, eine ganze Reihe von Mißverständnissen zu zerstreuen. Er sagt: „Conversio seu renovatio non est talis mutatio, quae uno momento statim omnibus suis partibus absolvitur et perficitur, sed habet sua initia, suos progressus, quibus in magna infirmitate perficitur. Non ergo cogitandum est: secura et otiosa voluntate exspectabo, donec renovatio seu conversio juxta gradus recensitos, operatione Spiritus s. sine meo motu absoluta fuerit. Neque enim puncto aliquo mathematico ostendi potest, ubi voluntas liberata agere incipiat. Sed quando gratia praeveniens, i. e. prima initia fidei et conversionis homini dantur, statim incipit lucta carnis et Spiritus, et manifestum est, illam luctam non fieri sine motu nostrae voluntatis — —, et illa dona oportet crescere. Crescunt autem in nobis, non sicut truncus violento impulsu provehitur, vel sicut lilia non laborantia, non curantia crescunt, sed conando, luctando, quaerendo, petendo, pulsando; et hoc non ex nobis, Dei donum est. — Quae ergo de gratia praeveniente, praeparante et operante traduntur, habent hunc sensum, quod non nostrae partes priores sint in conversione, sed quod Deus per verbum et afflatum divinum nos praeveniat, movens et impellens voluntatem. Post hunc autem motum voluntatis divinitus factum voluntas humana non habet se pure passive, sed mota et adjuta a Spiritu sancto non repugnat, sed adsentitur et fit συνεργός Dei. — — — Ex his commonefactionibus potest intelligi quaestio illa, an habeat se pure passive voluntas humana in conversione, et an prorsus sit otiosa in actionibus spiritualibus“.

eben damit macht sie mir möglich, das Heil auch meinerseits zu ergreifen, und ob ich mich von ihr dazu bestimmen lasse oder nicht, davon hängt schlüßlich meine Seligkeit ab (Deus hominem non cogit, ut convertatur).. Die Beachtung dieses Verhältnisses würde das Bedenken, als führe die kirchliche Lehre zur Prädestination, wenigstens theilweise beseitigen. Was aber endlich den Vorwurf betrifft, als lasse sie den Menschen „auf mechanische Weise von Gott bekehrt werden" [1]), so ist freilich der Ausdruck truncus und lapis geeignet, eine solche Vorstellung zu erwecken, aber er ist doch nicht stärker als „das steinerne Herz" des Propheten Ezechiel, über welches auch der Gläubige noch zu Zeiten so bitter zu klagen hat, ist auch in der Concordien=Formel selbst genügend erklärt. Doch gebe ich ihn gerne mit Chemnitz Preis: homines possunt doceri verbo, hoc truncus non potest. Voluntas mota et adjuta a spiritu s. non recipit impressionem sicut truncus, sed incipit velle et operari; ita quod statim difficilis lucta carnis et spiritus oritur... Talis lucta non est in trunco; habet se ergo homo in conversione non ut truncus, aber ganz dasselbe sagt ja die Formel selbst 602. 609. Die Bekehrung vermittelt sich ja durch das Wort, welches sich an des Menschen Vernunft und Wille wendet, und welches dieser hören, bedenken soll und kann. Und beides zusammen, jenes Wort und dieses Hören (praedicatio et auditio verbi), sind die Mittel, durch die der heil. Geist in uns kräftig wirkt. Wo ist denn da ein mechanisches Thun und Verhalten? Und verhält sich's denn erfahrungsmäßig anders? Gerade diese Art der Vermittlung schließt das Mechanische aus.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt wo anders. Sie liegt für mich einmal in der Thatsache, daß das göttliche Wort häufig auch da, wo es den Heiden verkündigt wird, schon einen verschieden gearteten Boden vorfindet, eine relativ größere oder geringere Geneigtheit, einen relativ stärkeren oder geringeren Widerstand. Denn diese Erscheinung läßt sich aus der von Concordien=Formel gegebenen Beschreibung des natürlichen Menschen so wenig erklären, daß eher das Gegentheil zu folgen scheint:

---

1) Jul. Müller 2, 312, erste Ausg.

nämlich die gleiche Ungeneigtheit Aller gegen das Evangelium. Das andere ist, daß ich die sogenannten Tugenden der Heiden nicht als splendida vitia anzusehen vermag; ihr Verhältniß zu dem strengen Begriff des Guten, nach welchem man sie als ein mehr oder minder Böses bezeichnet, ist doch zugleich das eines mehr oder minder Guten. Sie fallen unter die Analogie der ἔργα τοῦ νόμου. — Ich verhehle mir das Gewicht dieser Instanzen nicht. Aber die rechte Lösung dogmatischer Probleme besteht auch nicht darin, daß man von zwei als richtig erkannten Seiten eines Verhältnisses die eine aufgibt, um die andere zu retten, sondern darin, daß man beide festhält und ihre Vermittlung sucht. Und dieß gehört zu der Aufgabe der Dogmatik.

Drittes Stadium.

Entwicklung des kirchlich-lutherischen Lehrbegriffs in Beziehung nach Außen.

Gleichzeitig mit den Bewegungen nach Innen geht eine Reihe von Controversen mit den Reformirten einher. Den Gegenstand derselben bilden: die Lehre vom Abendmahl, von der Person Christi und von der Prädestination. An diesen Punkten tritt die Differenz beider Kirchen greifbar hervor. Allein es sind dieß doch nur die Erscheinungen eines allgemeinen tieferliegenden Gegensatzes, den wir bereits in seinen Grundzügen bezeichnet haben. In der Lehre vom Abendmahl ist es insbesondere die Auffassung des Wesens und der Wirkungsweise der Sakramente, welche, obwohl nicht symbolisch fixirt, doch der beiderseitigen Entwicklung zu Grunde liegt.

Luther sah in Wort und Sakrament eine reale Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, des Wortes und des Zeichens, des Geistlichen und Leiblichen, und setzte deshalb ihre Wirkung darein, daß sie dieses durch jenes dem Empfänger vermitteln, mittheilen. Sie sind ihm Gnadenmittel im eigentlichen Sinne (media exhibitiva, causae instrumentales). Zwingli hielt beides auseinander. Die Sakramente sind ihm nicht die vermittelnden Träger der Gnade, sondern Bekenntniß- und Pflichtzeichen; sie constatiren die Mitgliedschaft an der Kirche und die Verpflichtung des Empfängers zur Pietät gegen sie. Eine Mittheilung der Gnade durch sie (d. h. durch die kirchlich-sakramentale Handlung) findet nicht Statt. Credo, immo scio, omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent; credo, sacramentum esse sacrae rei, hoc est gratiae factae signum schreibt Zwingli in der ratio fidei (1530) ad Carol. imp. [1]), anderswo: „der Geist braucht kein Geleit oder Wagen, denn er ist selbst die Kraft und Fuhre, dadurch Alles geführt wird, braucht nicht, daß er geführt werde; wir lesen auch dergleichen nie in der heil. Schrift, daß äußerliche

1) Niemeyer Collect. confessionum in eccl. reformatis S. 24. 25. 39. Vgl. Zwingli's Comment. de vera et falsa relig. Opp. III, 231.

Dinge, dergleichen Sakramente, den Geist gewiß mit sich bringen, sondern wenn je äußerliche Dinge mit dem Geist daherfahren, so ist es der Geist, der Geist, der es bracht hat, nicht die äußerlichen Dinge" [1]). — Das will sagen: Gott bedarf zu seiner Wirksamkeit (auf dem Gebiet der Natur und Gnade) keine Mittelursachen, hat sich auch an solche nicht gebunden; was wir so nennen, bildet ein ganz untergeordnetes unselbstständiges Moment; es ist seine Art, das Heil nur unmittelbar, ohne kreatürliche Mittel zu wirken. So fordert es seine Absolutheit, seine Majestät [2]). Daher gibt und wirkt die Taufe als äußere Handlung an und für sich nichts, sondern ist Symbol der schon empfangenen (oder noch zu erlangenden) Sündenvergebung und Wiedergeburt; daher gibt und wirkt das Sakrament des Abendmahls an sich dem Empfänger nichts; daher kommt der Glaube nicht aus der Predigt, sondern allein vom heil. Geist; daher wirkt selbst der Glaube nicht die Rechtfertigung, sondern er folgt ihr nach, als Wirkung der Erwählung [3]). Auf dies drängen jene Prämissen unaufhaltsam hin.

An dem dargelegten Dissensus haben wir den allgemeinen Hintergrund der lutherischen und reformirten Abendmahlslehre.

I.

Die Lehre vom Abendmahl.

1) Was Luther betrifft, so haben wir uns auch hier daran zu erinnern, daß er nur allmähligen Ganges von den Irrthümern der römischen Kirche sich losgerungen hat und zwar immer an den Punkten und in dem Maaße, als ihn Glaube, Gewissen und Beruf dazu drängte. Seine Polemik richtete sich zuvörderst gegen das Meßopfer, das opus operatum und gegen die Kelchentziehung. Die

---

1) Zwingli Bekenntniß des Glaubens 1530 in Luther's Werken, Walch XX, 1948. — 2) Zwingli, de providentia 96: constat igitur, causas secundas non recte causas vocari. In diesem Sinne heißt es a. a. O. 89: quum unum et solum infinitum sit, necesse est, praeter hoc nihil esse. — 3) Die letztgenannten Consequenzen zieht jedoch Zwingli erst in seiner späteren Schrift de providentia. In seiner expositio fidei geht er so weit, selbst fromme Heiden ohne weiters selig zu sprechen (Niemeyer a. a. O. S. 60). Vgl. Reiff, der Glaube der Kirchen 1875, S. 465 ff.

Transsubstantiation ließ er vor der Hand stehen; aber schon im J. 1519 wurde er über sie bedenklich, im folgenden (de capt. bab.) gab er die scholastischen Bestimmungen über Substanz und Accidenz auf. Auch ohne sie bleibe doch das Wesen des Abendmahls; Christi wahrer (natürlicher) Leib und wahres Blut in Brod und Wein; hieran aber hielt er auch entschieden fest, weil ihn das Wort dazu nöthigte. Est autem meae sententiae ratio magna imprimis illa, quod verbis divinis non est ulla facienda vis. Und dieses Festhalten ist um so bedeutsamer, als er sich damals selbst versucht fühlte, die reale Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl aufzugeben, weil er sehr wohl wußte, daß er so der Lehre vom Meßopfer am leichtesten die letzte Stütze entziehen könne. Nicht ohne schwere innere Kämpfe überwand er diese Versuchung; der unverwandte Blick auf das klare helle Wort half ihm durch „Ich bin gefangen, kann nicht heraus; der Text ist zu gewaltig und will sich nicht lassen aus dem Sinn reißen." [1]) Wir sehen hier bereits die Stellung präformirt, die Luther in allen weiteren Fragen über das Abendmahl nehmen wird. Er erkennt, daß in den Einsetzungsworten und in den Stellen des Korintherbriefs der Genuß des Leibes und Blutes Christi den Abendmahlsgästen verheißen sei und zwar im eigentlichen, nicht figürlichen Sinne: der natürliche (d. h. wirkliche) substanzielle Leib des Herrn. — Diese Erkenntniß bindet sein Gewissen und erlaubt ihm auch keinen Fingerbreit nachzugeben, weder den Ausdeutungen Anderer noch den eigenen subjectiven Gedanken zu lieb, die er sich selbst darüber eben so gut machte, als Andere: „Sicut argumentis ejus (Carlstadii) non capior sed magis roboror, ita propria opinione non haesi in illo errore, licet fortiter fuerim tentatus. Certum est, nostram sententiam esse veram, sive ego, sive illi omnes descierint." „Es ist keine Vernunft so geringe, die nicht dazu geneigt sei und lieber glaubte, daß schlecht Brod und Wein da wäre, denn daß Christi Fleisch und Blut da verborgen sei; man darf dazu keines Geistes, einem Jeglichen ist's leicht zu glauben; aber es handelt sich hier um ein Mysterium, welches so wenig, wie der hohe Artikel von der Menschwerdung, nach der Vernunft gerichtet werden darf, sondern allein nach

1) Luther's Briefe 2, 577; wider die himmlischen Propheten, WW. 29, 225.

dem Wort." Auf dem steht Luther mit seinem Glauben. „Ich sehe hie dürre, gewaltige Worte Gottes, die mich zwingen zu bekennen, daß Christus Leib und Blut im Sakramente sei." Deßhalb hält er an diesem Bekenntniß sein ganzes Leben hindurch so unerschütterlich fest, selbst da, wo ihm noch nicht klar geworden ist, wozu der Genuß des Leibes Christi dient. Und dieß war allerdings im Anfang der Fall [1]).

Was ihn zunächst beschäftigte, war die Bedeutung des Sakraments für die Rechtfertigung, für das persönliche Heilsverhältniß zu Gott. Diese sieht er in der Verheißung der Sündenvergebung, „in dem Testamente Christi, von seinem für uns gebrochenen Leibe und von seinem für uns vergossenen Blute"; an diesen Worten liegt ihm Alles, sie bilden ihm das Wesentliche im Sakrament, während er im Unterschiede davon Leib und Blut in Brod und Wein (das Sakrament im engeren Sinne) als Zeichen und Siegel betrachtet: „Dieß ist, spricht Christus, der Kelch des neuen ewigen Testaments in meinem Blut, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden — als sollte er sagen: sieh' da Mensch, ich sage dir zu und bescheide dir mit diesen Worten Vergebung aller deiner Sünden und das ewige Leben. Und daß du gewiß seiest und wissest, daß solch Gelübde dir unwiderruflich bleibe, so will ich darauf sterben und mein Leib und Blut dafür geben und beides dir zu einem Zeichen und Siegel hinter mir lassen, daß du mein gedenken sollst, wie er sagt, so oft ihr das thut, gedenket an mich", Sermon vom N. Test., Bd. 27, 147; vgl. vom Mißbrauch der Messe, 28, 77: „Auf daß wir dieser Zusage Christi gewiß sein und uns darauf verlassen mögen ohne allen Zweifel, so hat er uns das edelste und theuerste Siegel und Pfand, sein wahren Leichnam und Blut unter Brod und Wein gegeben" u. s. w. [2]).

---

[1]) An Spalatin v. 13. Jan. 1525, Briefe 2, 613. — [2]) S. die eingehenden Nachweisungen bei Dieckhoff a. a. O. 206 ff.; die drei Stadien, durch welche hindurch Luther seine Abendmahlslehre entwickelte, bezeichnen folgende Schriften: 1) Bereitung zum hochw. Sakrament 1820, Sermon vom N. Testament 1820; 2) vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi 1523; 3) gegen die Schwarmgeister und Schweizer vom J. 1526 an; Erlanger Ausg. Bd. 29 u. 30. Vgl. Köstlin 1, 100 ff.

[3]) Keineswegs aber braucht Luther hier das „Zeichen" im Sinne der refor-

Eben darin, daß so zu dem Inhalte des Wortes noch das äußere, gewißmachende Zeichen hinzutritt, besteht ihm das Eigenthümliche des Sakraments, außerdem fällt es ganz mit der Predigt des Evangeliums zusammen. Deßhalb ist auch seine Wirkung ganz durch den Glauben, und zwar durch den Glauben an die im Wort bezeugte Sündenvergebung bedingt. Diesen Glauben setzt es einerseits voraus und will ihn andererseits stärken: dieß ist sein Zweck. Die Wirkung, d. h. der Segen des Abendmahls beruht also wesentlich auf dem Worte — „am Worte, sagt Luther, liegt mehr als am Sakrament" — und wird nur durch die Zeichen unterstützt, verstärkt. Was diese an sich selbst sind, kommt hier noch nicht weiter in Betracht, so wenig als das Nehmen, Essen, Trinken [1]). — So mangelhaft diese Auffassung noch ist, so charakteristisch ist sie doch für Luthers Standpunkt. Es ist ihm vor Allem darum zu thun, auch im Abendmahl den verschütteten Brunnen der Heilsgnade wieder aufzugraben, seine Bedeutung für die Rechtfertigung und den Glauben aufzuzeigen: in der Zusage der Sündenvergebung für den aneignenden Glauben hat er diese Bedeutung nachgewiesen — und damit ist der feste und bleibende Punkt für die evangelische Abendmahlslehre gewonnen; erst jetzt fügt sich auch dieses Sakrament in den Organismus der gesammten Heilsordnung ein. Aber stehen bleiben konnte Luther hier nicht. Schon seine Anschauung vom Wort mußte ihn weiter führen. In der That sehen wir ihn auch noch vor dem Streit mit den Schweizern diesen Fortschritt machen. Bereits in der angef. Schrift vom J. 1523 (an die Böhmen) wird von ihm Christi Wort: Nehmet, esset u. s. w. als der „Inhalt des Sakraments" bezeichnet, die wesentliche und wirkliche Gegenwart seines „natürlichen" Leibes und Blutes energisch geltend gemacht, die buchstäbliche Erklärung der Einsetzungsworte gerechtfertigt, die typische Deutung eben so entschieden als die Verwandlungstheorie verworfen [2]); ja er sagt: „Ich muß je bekennen, daß

---

mirten Kirche; denn während diese Brod und Wein als Zeichen des (abwesenden) für uns gegebenen Christus meint, sieht Luther von vorn herein in Brod und Wein den wahren Leib des Herrn.

[1]) Man übersehe jedoch nicht, daß hier Luther, wie Dieckhoff erinnert, die römische Messe im Auge hat. — [2]) Insbes. gegenüber der Auslegung, welche

Christus da sei, wenn sein Leib und Blut da ist, seine Worte lügen mir nicht und er von seinem Leib und Blut nicht geschieden ist", Bd. 28, 396. 409.

Eben diese Seite der Sache, die objektive, entwickelt er nun ausführlich in dem Streit zunächst mit Carlstadt, dann mit den Schweizern [1]). Die Lehre Zwingli's, wie er sie in seinen frühern und spätern Schriften dargelegt hat, ist sehr einfach und klar. In konsequenter Anwendung seines Sakramentbegriffs (s. oben S. 333). auf's Abendmahl sagt er schon in den Artikeln v. J. 1523: „Die Meß ist nicht ein Opfer, sondern ein Wiedergedächtniß des Opfers und Sicherung der Erlösung, die Christus uns bewiesen hat"; in eucharistia nihil aliud est quam commemoratio, und betrachtet Brod und Wein als Zeichen des für uns dahingegebenen Leibes und Blutes Christi, als Erinnerung und Vergegenwärtigung der beneficia, die er uns durch sein Leiden und Sterben erworben hat. Quomodo repraesentat panis corpus? Nimirum quum sic editur, revocatur in memoriam, Christum corpus suum percutientibus praebuisse pro nobis. — Hoc poculum est symbolum aut significabit vobis sanguinem illum meum pro vobis effusum. (Brief an Alber Opp. Zw. III. 599 [2]). Eben dieß, die beneficia Christi, die Sündenvergebung, ist ihm das Wesentliche, Objective, im Abendmahl; daher das Organ für den Empfang desselben kein anderes als der Glaube, und der Modus des Empfangs, der Genuß des Leibes und Blutes Christi, ein Akt des menschlichen Geistes, ein geistlicher Genuß (spiritualiter edere) d. h. „die gläubige Betrachtung und Aneignung dessen, was uns der Erlöser erworben

---

hier den Leib von dem geistlichen Leibe des Herrn, von der Gemeinde versteht — „Ein jeglich Wort soll man lassen stehen in seiner natürlichen Bedeutung und nichts davon lassen, es zwinge denn der Glaube davon".

[1]) Ueber Carlstadt vgl. Erbkam und Dieckhoff a. a. O. S. 302. In dem Streit mit ihm handelte es sich vor Allem um die Ordnung des Heils, um Rechtfertigung und Glauben, um das Wesen der Sakramente überhaupt. —

[2]) Ebd. constat, poculum non esse sanguinem, sed testamentum, h. e. commemorationem vivificae effusionis sanguinis Christi.. In Eucharistia nihil aliud quam hujus (Christi) expiationis memoria et gratiarum actio fit.

hat"; mithin die Gegenwart seines Leibes im Abendmahl keine substanzielle, keine reale: Christus ist lediglich präsent **fidei contemplatione**, nicht aber **per essentiam et realiter**, wird also auch nicht wirklich mündlich empfangen, was eben so unwürdig als unmöglich wäre [1]). Es erhellt hieraus von selbst, daß nach dieser Theorie zwischen Substanz und Wirkung des Abendmahls kein Unterschied statt findet, ferner daß es dem gläubigen Empfänger nichts gewährt, als was er auch außerdem im Glauben empfängt, und daß von einem Genuß der Ungläubigen keine Rede sein könne. — Wenn dabei Zwingli gleichwohl sagt, **quod in sacra coena verum corpus Christi adsit**, so ist dieß nur ein verwirrender, seine Meinung verhüllender Ausdruck, den er deßhalb immer sogleich restringiren und in der obigen Weise erklären muß, und selbst die Rede von einem geistlichen Essen des Leibes Christi ist nur eine Akkommodation an die biblische Sprache, im Sinne Zwingli's aber ein innerer Widerspruch, wofür er ihn auch selbst erklärt [2]). Wenn er (später) wiederholt von einer Gemeinschaft mit Christo redet, so meint er damit jedenfalls keine andere, als jene im Glauben überhaupt stattfindende. Kurz, die Bedeutung des Abendmahls ist für Zwingli eine blos subjective; Christus bleibt ihm leiblich der ferne und jenseitige während des diesseitigen Genusses der irdischen Elemente. Diese seine Lehre gründet er auf die Vergleichung von Joh. 6 mit den Einsetzungsworten, auf die tropische Erklärung der letztern, wornach ἐστι für b e d e u t e t stehen soll [3]), und auf den Umstand, daß Christi verklärter Leib lokaliter im Himmel gegenwärtig, mit seiner Existenz

---

1) Edit me heißt so viel als: in me credit. S p i r i t u a l i t e r edere corpus Christi nihil est aliud, quam spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum. S a c r a m e n t a l i t e r edere corpus Christi est adjuncto sacramento (myst. Zeichen) mente et spiritu edere (Opp. II, 53). Vgl. die Stellen in der Ratio fidei und Expositio bei Niemeyer S. 26. 27. 29. 47; ferner Opp. Zw. IV, 118: Panis est signum, res autem ipse Christus pro nobis traditus. Hujus rei panis symbolum est, quod sensui offertur, res autem ipsa m e n t i praesens est. — 2) Vergl. Alexander Schweizer, die Glaubenslehre der reformirten Kirche, Zürich 1847, Bd. 2, S. 650. 644. — 3) A. Schweizer a. a. O. 635. Zw. III, 255. 257: Ergo si fides sensum literalem tolerare nequit, quia „caro non prodest quicquam", patet: erit hujus verbi hoc loco alia significatio; ponitur est pro s i g n i f i c a t.

nothwendig auf Einen Ort beschränkt sei, weshalb er im Abendmahle nicht wirklich gegenwärtig sein könne. **Testimonia scripturae tollunt corporis praesentiam alicubi quam in coelo.** Hier haben wir also ein Abendmahl ohne Leib und Blut des Herrn. Dieselbe Anschauung theilten seine Freunde, Bullinger, Butzer u. A. [1]).

Gegen diese Verflachung des tiefsten Mysteriums des Glaubens aufzutreten, war für Luther Gewissenspflicht (Bd. 30, 23). Seine Lehre aber, wie er sie auf Grund der Einsetzungsworte, im Zusammenhang mit seiner Anschauung vom Wesen des Wortes und des Sakraments darstellt, ist eben so einfach als tiefsinnig: 1) er bekennt mit aller Entschiedenheit die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi („der wahre Leib, das wahre Blut") im Abendmahl — und durchbricht, um dieselbe dem Gegner gegenüber zu rechtfertigen, den Bann der scholastischen Doktrin, der Christum jenseits im Himmel eingeschlossen sein läßt; 2) er lehrt eine Verbindung des Leibes und Blutes mit den irdischen Elementen, wodurch diese zu vermittelnden Trägern jener werden, innerhalb der Handlung des Sakraments und zum Behuf derselben; 3) er lehrt einen mündlichen Genuß der Leiblichkeit Christi, vermöge dessen diese 4) allen Genießenden, Gläubigen wie Unwürdigen, zu Theil wird, während der Segen durch den Glauben bedingt ist.

Es bedarf nur weniger Erläuterungen zu jedem dieser vier Hauptsätze [2]).

Vor allem will noch einmal daran erinnert sein, daß Luther mit seinem Glauben allein auf dem Boden des Wortes steht. Was die menschliche Vernunft zu diesem Geheimniß sage, ob sie sich daran stoße oder nicht, kümmert ihn wenig; sie hat hier keine Stimme: „Auf dem Worte steht's, am Wort ist's genug, wie die Worte lauten, so will ich's halten. Und diese Worte sind hell und klar. Ein Kind kann sie verstehen. Jedermann weiß, was das heißt: das ist mein Leib, sonderlich da er hinzusetzt: der für euch gegeben wird. Wir wissen je, was Christi Leib ist, nämlich

[1]) Schmid, der Kampf der luth. Kirche um Luther's Lehre v. Abendmahl S. 122—128.

[2]) Ich halte mich bei dem Nachweis an diejenige Form seiner Lehre, wie er sie im Kampf mit den Schweizern entwickelt hat. Vgl. Köstlin, Luther's Theologie 2, 511 ff.

von Maria geboren, der gelitten hat, gestorben und auferstanden ist" 29, 332.

Es ist also der wesentliche, substanzielle Leib des Gekreuzigten und Auferstandenen, desselben, der jetzt zur Rechten Gottes im Himmel sitzt (29, 287 ff.). Anders hat es Luther nie gemeint. Der Unterschied, den die Auferstehung der Existenzform nach bedingt, thut der wesentlichen Identität keinen Eintrag: „Wir sagen nicht, daß im Abendmahl Christus Leib sei, wie und in welcher Gestalt er ist für uns gegeben, sondern es sei derselbige Leib, der für uns gegeben ist; nicht in derselbigen Gestalt oder Weise, sondern in demselbigen Wesen und Natur", Bd. 30, 67. 87. 189. Doch legt Luther auf die Verklärung kein sonderliches Gewicht; das Fleisch des Herrn ist schon an sich geistlich, weil er aus dem heil. Geiste geboren ist: „Denn geistlich und des heiligen Geistes Ding ist und heißet Alles, was aus dem heiligen Geiste kommt, wie leiblich, äußerlich, sichtbarlich es immer sein mag" (30, 98—100). So gefaßt, steht also die Geistlichkeit nicht im Widerspruch mit der Substanzialität des Leibes, 89. — Um ihn handelt es sich im Abendmahl, nicht zunächst um den ganzen Christus, sondern um diesen seinen wesentlichen Leib und sein Blut [1]), gleichsam „um ein Stück des ganzen Christus", obwohl wo der Leib ist, auch der ganze Christus ist, ja der Eine ungetheilte Gottmensch (29, 295. 30, 361. 110).

Wenn nun Zwingli entgegenhielt, es sei ein Widerspruch, daß Christi Leib im Himmel und zugleich im Abendmahl sei, so läßt sich Luther durch diesen scheinbaren Widerspruch nicht im mindesten irren, sondern er argumentirt dagegen, es müsse beides wahr sein, weil beides die Schrift sagt; und das ist überhaupt sein großartiges Verfahren in dieser Sache, daß er sich weder durch Gründe menschlicher Weisheit, noch selbst durch scheinbar widersprechende Stellen der Schrift irre machen läßt. „Sie kann sich nicht widersprechen; weil nach ihr Christi Leib im Abendmahl gegenwärtig ist, so muß es auch möglich sein" (30, 48 ff. 196. 292).

---

[1]) Bd. 30, 361 unterscheidet er noch ausdrücklich die Gemeinschaft des Leibes von der des Blutes, ohne jedoch auf den Grund dieses Unterschiedes einzugehen.

Er beruft sich dafür zunächst auf die göttliche Allmacht. „Weil Christus hier sagt: das ist mein Leib, so kann er's wahrlich thun und thut's." Aber diese Berufung reichte nicht aus. Denn die Gegner provozirten fortwährend auf den Artikel vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes, als ob derselbe die Präsenz des Leibes Christi auf Erden im Sakrament nicht zulasse, und dadurch sah sich Luther, wiewohl ungern, zu näheren Erörterungen über die Möglichkeit und über die Art jener Gegenwart hingedrängt. Er mußte wenigstens den Versuch machen, sie aus der Lehre von der Person Christi zu erklären. Und so knüpft sich hier seine Christologie an [1]). Indessen will Luther aus ihr keineswegs seine Lehre vom Abendmahl beweisen; denn sein Grund dafür bleibt immer das Wort des Herrn und die Allmacht Gottes, er will nur die Einwände der Gegner abweisen und ihnen gegenüber die Möglichkeit der Gegenwart Christi im Abendmahl rechtfertigen.

Was die Art und Weise dieser Gegenwart betrifft, so stellt er mehrere Bestimmungen zur Abwehr irriger Vorstellungen auf: sie sei nicht schlechthin dieselbe mit jener allgemeinen, Alles erfüllenden Gegenwart des Herrn, sondern eine besondere Art derselben, wie sie eben das Wort bestimmt, — die „definitive Weise" der Präsenz [2]); sie sei ferner nicht so zu denken, als ob Christi Leib „stücklings" im Brode wäre, „je ein Stück oder Theil davon in jedem Brod", sondern „ungetheilt und ganz ist er in Jedem"; das bringt die Natur dieses Leibes mit sich: „Es ist unmöglich, daß

1) Vgl. die folgende Abtheilung.

2) „Ueberall ist er, er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da fasse ihn, so ergreifst du ihn recht". „Obgleich Christus allenthalben da ist, so doch im Abendmahle in anderer Weise. Ein anderes ist es, wenn Gott da ist und wenn er dir da ist; dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht: hie sollst du mich finden. Also auch weil Christi Menschheit zur Rechten Gottes ist und nun auch in allen und über allen Dingen ist, — — so wirst du ihn nicht ertappen, ob er gleich in deinem Brod ist, es sei denn daß er sich dir anbinde und bescheide dich zu einem sonderlichen Tisch durch sein Wort und deute dir selbst das Brod durch sein Wort, welches er denn thut im Abendmahl und spricht: Das ist mein Leib". WW. 30 (daß die Worte) 69. 70. Vgl. großes Bekenntniß vom Abendmahl, WW. 30, 211 ff.

das Fleisch (Christi) sollte zerstückt, zertheilt, zerrissen, verderbt werden oder verwesen, denn es ist ein göttliches (geistliches) unverwesliches Fleisch, wie Apg. 2, 27. Ps. 16, 10. Joh. 19, 36 bezeugt wird. Leiden und Sterben hat es einmal gekonnt, aber zerstücken, zertheilen, zerbrechen, zu verzehren ist nicht möglich; es muß ganz und gar auf einmal empfangen, geboren, gegessen und geglaubt werden" (30, 130. 29, 333. 341).

Für das Verhältniß des himmlischen und irdischen Elementes ist Luther's stehende Formel: Christi Leib im Brod, wofür er auch, wenn er speziell von der Darreichung und Mittheilung redet, die andere „mit, in und unter" gebraucht. Es will da weder an lokale Inclusion noch an ein äußerliches Nebeneinander gedacht sein, sondern es ist ein ganz eigenthümliches Verhältniß, in welches die beiden Substanzen zu einander treten, zum Behuf der Mittheilung der himmlischen an die Abendmahlsgenossen, „eine Einigkeit, vermöge deren aus zwei unterschiedlichen Wesen Ein Ding oder Wesen wird, ohne daß ihr unterschiedliches Wesen dabei untergeht" — ich will es nennen „sakramentliche Einigkeit", sagt Luther (30, 297)[1]). Mit dieser Bestimmung will er alle grob sinnlichen Vorstellungen ausgeschlossen wissen: „Wir sind ja nicht so toll, daß wir glauben, Christi Leib sei im Brod auf die grobe, sichtbarliche Weise, wie Brod im Korbe, oder Wein im Becher — sondern wir glauben stracks, daß sein Leib da sei, wie seine Worte darauf lauten und deuten. Daß aber die Väter und wir zuweilen so reden: Christus

[1]) Bd. 30, 294—298. Er ringt hier mit der Sprache, ohne ganz die Bezeichnung für den Gedanken zu finden, den er meint. Es ist, sagt er, weder eine persönliche Einigkeit, wie Gott und Mensch Eine Person ist in Christo, noch eine natürliche, wie in der Gottheit Vater, Sohn und Geist; sie hat etwa eine Analogie an der Art, wie ein Engel sich zur Feuerflamme, oder der heil. Geist sich zur Taube verhält; „ich weiß nicht, wie sie zu nennen ist". Man könnte sie eine „förmliche", oder eine „werkliche" heißen, „darum daß der Engel und seine Gestalt einerlei Werk ausrichten". — Das will wohl dasselbe besagen, was wir dynamische Durchdringung im Unterschied von mechanischer und organischer nennen. Es hat seine Analogie an dem Verhalten des heiligen Geistes in der Taufe zum Wasser, worauf sich Luther auch ausdrücklich beruft; weshalb ich den Ausdruck unbedenklich stehen lasse, trotz der Mißdeutung in der Real-Encykl. v. Herzog, Art. Ubiquität. Vgl. die Erörterung Franks, die Theologie der Concordienformel 3, 71 ff.

Leib ist im Brod, geschieht einfältiger Meinung darum, daß unser Glaube will bekennen, daß Christi Leib da sei; sonst mögen wir wohl leiden, daß man sage: er sei im Brod, er sei das Brod, er sei, da das Brod ist, oder wie man will. Ueber Worten wollen wir nicht streiten; allein daß der Sinn da bleibe, daß nicht schlecht Brod sei, das wir im Abendmahl essen, sondern der Leib Christi." Das Wie ist ein Mysterium für den Glauben. „Wie das zugehe oder wie er im Brod sei, wissen wir nicht, sollen's auch nicht wissen, Gottes Wort sollen wir glauben und ihm nicht Weise noch Maaß setzen." Auf diese Unterscheidung zwischen dem Was und Wie legt er auch sonst großes Gewicht, z. B. Bd. 30, 30. 29, 289. Vgl. Bd. 2, 242 und 244, wo an einer Reihe von Beispielen gezeigt wurde, wie thöricht es sei, nur das glauben zu wollen, was man mit der Vernunft begreifen kann.

Nur soviel setzt er noch constant hinzu, daß es das Wort sei, welches Christi Leib in's Brod, in's Nachtmahl bringe oder fasse: „Das Wort ist das, was dieß Sakrament macht und unterscheidet, daß es nicht lauter Brod und Wein, sondern Christi Leib und Blut ist und heißt . . . denn wie Christi Mund redet, also ist es"; „der durch alle Zeiten hindurch wirkungskräftige Befehl Christi bindet die beiden andern Stücke zusammen" (Groß. Katech. 501). Vgl.: Non opus nostrum, non pronuntiatio nostra, sed mandatum et ordinatio Christi efficiunt, ut panis sit corpus et vinum sit sanguis Christi, idque jam inde a prima institutione coenae usque finem fieri solet, nostro autem ministerio haec quotidie distribuuntur. — „Er hat sein Heißen und Thun an unser Sprechen gebunden." Aber eben so oft drückt Luther diesen Gedanken auch so aus, „daß Christus selbst sich in Brod und Wein bringe", selbst seinen Leib im Abendmahl austheile: „Er hat's nicht allein ausgesetzt, sondern macht's und hälts auch selbst und ist Koch und Kellner, Speise und Trank selbs" 29, 326. 10, 143. Beiderlei Aussagen erklären sich aus seiner Grundanschauung von Christi Wort und Person, und beide zusammengenommen ergeben erst vollständig seine Ansicht [1]).

---

[1]) Man bemerke, daß Luther hier nicht blos von der Recitation der Einsetzungsworte, sondern von Christi Befehl und Ordnung redet. Doch finde ich

Wie nun die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl eine substanzielle ist, so ist auch der Genuß ein „leiblicher", „ein leiblich, mündlich Essen und Trinken" (manducatio oralis). Dieß folgt von selbst aus dem Obigen und so fordern es auch die Einsetzungsworte (30, 52 fl.). Aber diesen leiblichen Genuß faßt Luther keineswegs, wie man ihm so oft nachsagt, als einen grob sinnlichen, er will ihn vielmehr in Uebereinstimmung mit dem, was vorhin über die Art der Gegenwart gesagt wurde, gedacht wissen. In demselben Sinne, in welchem man von dem Fleische Christi sagen kann, daß es geistlich ist, kann man das Abendmahl „eine geistliche Speise" „ein geistlich Essen" nennen; und wie die Speise so der Genuß: „Weil dieß Fleisch ist ein geistlich Fleisch, darum kann es nicht verzehrt, verdaut, verwandelt werden, denn es ist unvergänglich, wie Alles, was aus dem Geist ist, und ist eine Speise ganz und gar anderer Art, denn die vergängliche" (30, 95. 97. 101); es wird genossen „obwohl mündlich, doch auf himmlische Weise" (sacramentaliter edere)[1]. Wenn sich dagegen Luther anderswo, z. B. in der Instruction, die er Melanchthon 1535 nach Kassel mitgab so ausdrückt: der Leib Christi werde mit dem Brode ausgetheilt und mit den Zähnen zerkaut, hat dieß zunächst den Zweck, die Zwinglische Ansicht, die im Abendmahl „eitel, schlecht Brod" sieht, abzuweisen, beruht übrigens auf der Voraussetzung derselben „sakramentlichen Einheit", wovon S. 343; „denn wie man vermöge derselben, so man auf's Brod sieht, sagen kann: das ist Christi Leib, so ist's auch recht geredet: Wer dieß Brod angreift, der greift Christi Leib an, wer dieß Brod siehet, isset, mit den Zähnen zerdrückt, der isset, .. zerdrückt den Leib Christi; und bleibt doch allewege wahr, daß Niemand Christi Leib siehet, greift, isset oder zubeißet, wie man ein ander sichtlich Fleisch siehet und isset" (30, 130. 297)[2]. — — Der Gläubige, das will als Näherbestimmung hinzugenommen sein, der Gläubige genießt nun allerdings Christi Leib und

---

bei ihm ein Schwanken; in den frühern Schriften liegt das Gewicht auf der Recitation.

1) S. die Stellen auf S. 342. — 2) Gute Bemerkungen bei Löscher, Hist. motuum I, 248.

Blut „nicht blos leiblich mit dem Munde, sondern auch geistlich mit dem Herzen"; „das Herz fasset die Wort im Glauben" und darauf beruht der Segen (s. im Flgd.). Aber auch die, denen dieses geistliche Essen fehlt, auch die Unwürdigen, empfangen dennoch den Leib des Herrn im Abendmahl Bd. 30, 369: „Ich bekenne das Sakrament des Altars, daß daselbst wahrhaftig der Leib und Blut im Brod und Wein werde mündlich gegessen und getrunken, obgleich die Priester, so es reichen, oder die, so es empfangen, nicht glaubten oder sonst mißbrauchten; denn es stehet nicht auf Menschen Glauben oder Unglauben, sondern auf Gottes Wort und Ordnung". Vgl. Katech. 509 u. 30, 86: „Wer das Sakrament leiblich isset ohne solch geistlich Essen, dem ist's nicht allein kein nütze, sondern schädlich", 343. Diese letzte schriftgemäße Bestimmung ist Luthern die nothwendige Consequenz seiner Lehre von der Objectivität der **res sacramenti** im Abendmahl, und dient hinwiederum zur Bestätigung derselben, 30, 358. 369.

Wie verhält sich's nun aber mit dem Segen? Daß dieser durch den Glauben bedingt sei, ist die Grundvoraussetzung, die sich Luthern aus der gesammten Heilsordnung ergibt, und die er auch überall ausspricht: der Glaube ist ihm das geistliche Organ für die Aneignung des Heils und zwar das Centralorgan, welches das Heil aufnimmt und von sich aus in den ganzen Umkreis des menschlichen Lebens ergießt. Die Antwort aber, die Luther auf die Frage gibt, worin denn dieser Segen des Abendmahls bestehe, entspricht den Stadien, durch welche hindurch er das ganze Dogma in fortschreitender Weise entwickelt hat. Auf den ersteren Stadien, wo ihm das Wort die Hauptsache im Sakrament ist, setzt er den Segen theils in die Sündenvergebung, theils in die Stärkung des Glaubens, was sich gegenseitig bedingt. Er geht auch da von dem Gedanken aus, daß uns Christus die Vergebung der Sünden am Kreuz erworben hat, aber ausgetheilt wird sie durch Wort und Sakrament. Das Wort faßt sie in die Form der Verheißung und das in's Wort gefaßte Sakrament besiegelt die Verheißung dem Glauben durch das angehängte Zeichen, welches Leib und Blut des Herrn ist. So Serm. vom N. Test. 1520. Bd. 27, 147; vom Mißbrauch der Messe 1522. Bd. 28, 77; Wider die himml. Proph. 29, 285. 286. Da ist es also eigentlich das Wort

im Sakrament, das Wort: „für Euch gegeben und vergossen" .. von dem der Segen ausgeht, welchen der Glaube sich aneignet, nicht Christi Leib und Blut; letztere haben nur die Bedeutung einer göttlichen Bürgschaft der Vergebung — „auch ohne jene könnte man diese empfangen, wofern nur das Wort da wäre", 29, 286.

Dieser Satz von der Zusicherung und Vergewisserung der Sündenvergebung durch das Wort bleibt aber auch dann noch in seiner vollen Geltung, wenn Luther bald hernach die Bedeutung des Leibes und Blutes tiefer faßt; denn das Sakrament ist ja eben immer in's Wort gefaßt und es ist deshalb eine unstatthafte Frage, was das Abendmahl abgesehen vom Worte nütze: „ich laß mir den Leib Christi vom Wort nicht scheiden." Es wirkt also immer jene Verbürgung und zwar als sonderliche Application an den Einzelnen: „Es ist ein Unterschied; wenn ich seinen Tod predige, das ist eine öffentliche Predigt in der Gemeine, darin ich niemand sonderlich gebe, sondern wer es fasset, der fasset es; aber wenn ich das Sakrament reiche, so eigne ich solches dem sonderlich zu, der es nimmt, schenke ihm Christi Leib und Blut, daß er habe Vergebung der Sünden, durch seinen Tod erworben, und in der Gemeinde gepredigt. Das ist etwas mehr als die gemeine Predigt. Denn wiewohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sakrament, und wiederum, so ist doch darüber der Vortheil, daß es hie auf gewisse Person deutet" (Sermon v. Sakr. 29, 345). Eben so in den Katechismen, wo Luther die praktische Bedeutung dieses Momentes hervorhebt.

Aber Luther bleibt da nicht stehen. Er antwortet auf die wiederholte Frage der Gegner, welchen sonderlichen Nutzen denn der Genuß des Fleisches Christi habe, auf den er so hart dringe? zunächst: Wenn ich's auch nicht wüßte, so ist es genug, daß Gott geboten hat, es zu essen; dann aber: „es ist eitel Nutz und Gut darin; und wenn gleich der Leib geschieden und ohne das äußerliche Wort wäre, so kann er doch nicht da sein, ohne das ewige, innerliche Wort, welches Gott selbst ist" . . . „er ist voll ewigen Gutes, ja voll Gottheit"; „wo Christi Fleisch ist, da ist der ganze Christus" (daß diese Worte . . 30, 130. 131—134. 141). Näher eingehend knüpft er dann die Sündenvergebung unmittelbar an den Empfang des Leibes und Blutes Christi, und nennt sie den Schatz, den wir

da bekommen. „Christi Leib kann ja nicht ein unfruchtbar und vergeblich Ding sein, das nichts schaffe noch nütze“ [1]), Bd. 29, 348 zu den Einsetzungsworten: Also soll nun ein jeglicher Christ wissen und sagen ... da hat mir mein Herr seinen Leib und sein Blut im Brod und Wein gegeben, daß ich essen und trinken soll und soll mein sein, damit ich sicher sei, daß mir meine Sünden vergeben sind, und daß ich des Todes und der Hölle los sein soll und ewig Leben haben. Darum gehe ich zum Sakrament, solches zu suchen.“ Im Folgenden beruft sich zwar Luther dafür auch wieder auf das dem Sakramente inhärirende Wort, aber er setzt hinzu: „Und wenn gleich die Worte nicht dastünden, so hast du dennoch den Leib, der für deine Sünd gestorben, und das Blut, das dafür vergossen ist.“ Wenn dir aber Christus geschenkt wird, so ist dir auch Vergebung der Sünden geschenkt und Alles, was durch den Schatz erworben ist ... Leben und Seligkeit“ (vgl. 350).

Da nun dieß Alles nach Luther's eigener Lehre auch das Wort gewährt, wenn es auch durch den Glauben in's Herz gefaßt wird, so kehrte die obige Frage immer von neuem wieder; konnte man keine weitere Frucht angeben, so schien das Dringen auf die Realität des Leibes Christi im Nachtmahl nicht genugsam motivirt. Allein Luther war nicht der Mann, der auf halbem Wege stehen blieb; er ist kühn genug die volle Consequenz seiner schriftgemäßen Lehre zu entwickeln — und das thut er in dem Satze: daß der Genuß des Leibes Christi auch auf den Leib des Menschen eine reale Segenswirkung ausübe, daß er die Vergeistigung und Verklärung des Leibes anbahne, so die Verklärung der ganzen geistleiblichen Person des [gläubigen] Empfängers wirke. Besonders in der Schrift: Daß die Worte u. s. w. und im großen Bekenntniß vom Abendmahl spricht er es aus: „Weil nun unser Leib mit solchen Werken soll umgehen und kann doch das Wort nicht vernehmen, wiederum, die Seele nicht kann hinaus fahren und leiblich mit dem Werk umgehen; so theilet's Gott also nach beiderlei Maße, und gibt das Wort für die Seele und das Werk für den

---

1) Vgl. Gr. Kat. im lat. Text: ejusmodi thesaurum (corpus et sanguis) accipimus, per quem et in quo remissionem peccatorum consequamur.

Leib, auf daß sie beide selig werden und einerlei Gnade genießen unter zweierlei Weise, einem jeglichen sein bescheiden Theil . . daß also alle beide von einerlei Speise gesättigt und selig werden. Denn auch der unverständige Leib nicht weiß, daß er solche Speise isset, dadurch er solle ewig leben. Denn er fühlet nicht, sondern stirbt dahin und verfaulet. Aber die Seele siehet und verstehet wohl, daß der Leib müsse ewiglich leben, weil er eine ewige Speise zu sich nimmt, die ihn nicht lassen wird im Grabe oder Staub verfaulet und verweset" (94). „Darum soll der Zwingel nicht also schließen: wird Christus Fleisch gegessen, so wird nichts denn Fleisch daraus, sondern — so wird nichts denn Geist daraus. Denn es ist ein geistlich Fleisch und lässet sich nicht verwandeln, sondern verwandelt und gibt den Geist dem, der es isset... Vergängliche Speise verwandelt sich in den Leib, der sie isset, diese Speise wiederum wandelt den, der sie isset, in sich und machet ihn ihr selbst gleich, geistlich, lebendig, ewig" 101. Ebend.: Weil denn der arme Leib auch die Hoffnung hat der Auferstehung von Todten und des ewigen Lebens, so muß er auch geistlich werden und alles, was fleischlich an ihm ist, verdauen und verzehren. Das thut aber diese geistliche Speise, wenn er die isset leiblich, so verdauet sie sein Fleich und verwandelt ihn, daß er auch geistlich, das ist, ewiglich lebendig und selig werde, wie Paulus 1 Kor. 15, 44 sagt: „Es wird der Leib geistlich auferstehen." . . . . Also wir, so wir Christus Fleisch essen leiblich und geistlich, ist die Speise so stark, daß sie uns in sich wandelt, und aus fleischlichen, sündlichen, sterblichen Menschen, geistliche, heilige, lebendige Menschen macht; wie wir denn auch bereits sind, aber doch verborgen im Glauben und Hoffnung, und ist noch nicht offenbar, am jüngsten Tage werden wir's sehen." Vgl. 120. 125. 135: „Das ist die heimliche Kraft und Nutz, der aus dem Leibe Christi im Abendmahl gehet in unsern Leib; denn er muß nütze sein und kann nicht umsonst da sein: darum so muß er das Leben und Seligkeit unserem Leibe geben, wie seine Art ist." Luther beruft sich dafür auf die Väter der alten Kirche, insb. auf Irenäus, dessen Lehre er ausführlich erörtert 121 ff. 132 [1]). In dem gr. Katechismus hat

[1]) Es ist daher eine gründliche Verkennung des Sachverhalts, wenn J. Müller, evang. Union S. 308 sagt: Luther kann den himmlischen Stoff des

er diese Ansicht nicht wörtlich aufgenommen, ohnerachtet einer ähnlichen Aeußerung über die Taufe; allein er sagt doch da summarisch: „Es ist eine Speise der Seele, die den neuen Menschen (der in der Taufe geboren wird) nähret und stärket" — und hernach: „Es sei eine heilsame Arznei, die da helfe und das Leben gebe beide an Seel und Leib." Und wie praktisch wichtig ihm dieser Gedanke war, sieht man daraus, daß er ihn gerade in einer (späteren) Leichenpredigt wiederholt, „Gleichwie nun die Taufe zu dieser seligen Hoffnung uns weiset, also auch das Abendmahl unseres lieben Herrn Jesu Christi. Denn daselbst hören wir nicht allein diesen großen Trost, daß der Leib Jesu Christi für uns gegeben und sein Blut zur Vergebung unserer Sünden vergossen sei, welches uns doch ja genug sein sollte . . sondern eben solch Opfer für unsere Sünde, nämlich Leib und Blut Jesu, wird uns durch Kraft seines heiligen Wortes im Brode und Wein zu einer Speise und Trank in unsern Mund gelegt, auf daß unsere sterblichen Leiber hier auf Erden durch eine unsterbliche Speise zum ewigen Leben ernähret werden" u. s. w. — Daß er sich aber damit in keinen Widerspruch setzt mit seiner Grundlehre von der Bedeutung des Glaubens für das Heil, erhellt aus der vorsichtigen Bemerkung: „Diesen Segen habe das leibliche Essen nur dann, wenn es zugleich ein geistliches Essen im Glauben sei"; — „habt ihr jemals von uns gehört, daß wir das Abendmahl Christi also essen oder zu essen lehren, daß allein ein äußerlich Essen des Leibes Christi da sei? Haben wir nicht vielmehr also gelehrt durch viel Bücher, daß da zwei Stücke zu merken sind: das Wort des Herrn: Nehmet, esset, und das leibliche Essen des Leibes Christi — und haben weiter gesagt, daß wer das Sakrament leiblich isset ohne solch Wort, oder ohne solch geistlich Essen, welches das Wort in's Herz fasset, dem ist's nicht allein kein nütze, sondern auch schädlich?" 30, 85. 86. Aber umgewandt, fährt Luther fort, thut's auch das geistliche Essen ohne das leibliche nicht, sondern beides zusammen bildet den Einen Perceptionsakt, auf dem der Segen beruht. So

---

Leibes und Blutes Christi nicht als lebendigmachende Kraft erkennen, sondern muß ihn eben lediglich als passiven Stoff fassen, als Mittel zu einem andern Zweck — als (bloses) Unterpfand zur Vergebung der Sünden.

glaube ich Luthern verstehen zu müssen, wenn er a. a. O. sagt: „der Mund, der Christi Fleisch isset, weiß freilich nicht, was er isset oder was darin sein Herz isset: aber das Herze weiß wohl, was der Mund isset, denn es fasset die Worte und isset eben dasselbe geistlich, was der Mund leiblich isset“ (87). An einer ganzen Reihe von Beispielen sucht er das zu erläutern; er erinnert an die Empfängniß Mariä, an die Hirten bei Bethlehem, an Simeon im Tempel, an das blutflüssige Weib, an die Zeugung Isaaks: da ist es überall ein leiblicher Gegenstand, der leiblich und geistlich zugleich empfangen, geschaut, berührt, gezeugt wird, und gerade auf der Einheit beider Seiten beruht der heilwärtige Erfolg. Mit demselben Glauben in des Engels Wort empfing und gebar Maria im Herzen Christum geistlich zugleich, da sie ihn in ihrem Leibe empfing und gebar leiblich. Denn wo sie nicht hätte Christum in ihrem Herzen empfangen geistlich, hätte sie ihn nimmermehr empfangen leiblich“ u. s. w. Aehnlich verhält sich's auch hier: „Es ist einerlei Leib, den beide essen, der Mund und das Herz, ein jegliches auf seine Weise; das Herz kann's nicht leiblich essen, so kann's der Mund nicht geistlich essen; so macht's nun Gott gleich, daß der Mund für das Herz leiblich und das Herz für den Mund geistlich esse, und also beide von einerlei Speise gesättiget und selig werden.“ — Das geistliche Essen besteht also hiernach nicht blos im Glauben, sondern darin, daß das leibliche Essen zugleich im Glauben, der das begleitende Wort faßt, geschieht. „Kein Zweifel, heißt es, daß wer Christus Leib im Abendmahl im Glauben isset leiblich, daß derselbe auch im leiblichen Essen geistlich isset und geistlich lebt“ (95); es ist mithin ein Akt der ganzen Person gemeint — und daraus erklärt sich auch die Wirkung: „Das Herz isset das geistlich, was der Mund leiblich; weil aber der Mund des Herzens Gliedmaß ist muß er endlich auch in Ewigkeit leben, um des Herzens willen, welches durch's Wort ewiglich lebt, weil er hie auch leiblich isset dieselbe ewige Speise, die sein Herz mit ihm geistlich isset“ (87). Man kann dieß eine mystische Ansicht nennen; sie ist es — aber sie ist die Wahrheit der Calvinischen, und schneidet zugleich das oft wiederholte Bedenken ab, als ob nach der Consequenz der luth. Lehre auch die Gottlosen mit dem Leibe Christi das Leben empfingen.

Von demselben Gesichtspunkt aus ist nun auch das zu fassen, was Luther noch weiter über den Nutzen des Abendmahls lehrt. Es ist die gliedliche Einheit der Abendmahlsgenossen, und auch diese faßt er sowohl leiblich als geistig; leiblich, wenn er aus 1 Kor. 10, 16 rückwärts auf die Realität des Leibes Christi im Abendmahl schließt, vorzugsweise aber ethisch, indem er zeigt, wie uns das Nachtmahl sowohl ein Vorbild der rechten Communion, als den Impuls zur Bethätigung derselben gibt; das Vorbild sieht er mit den Vätern darin, daß das Brod aus vielen Körnlein zusammengebracht ist, den Impuls darin, daß es uns drängt, uns auch an unsere Nächsten hinzugeben, das Gnadengut, das wir empfangen haben, auch ihnen mitzutheilen Bd. 29, 350 ff. In seinen Predigten legt er darauf großes Gewicht, er faßt da häufig den ganzen Segen in die beiden Stücke: „Trost der Vergebung und Einigkeit der Christenheit in einerlei Glaube und Liebe“: „Dieß ist aber die Frucht, daß wir uns hinwiederum lassen essen und trinken, wie wir des Herrn Christi Leib und Blut gegessen und getrunken haben, und auch zu unserm Nächsten diese Worte sprechen: Nimm hin, iß und trink; daß es nicht ein Spott, sondern ein Ernst sei, daß du dich dahin giebest mit allem deinem Leben, wie Christus in diesen Worten dir gethan hat, mit allem, das er ist. Solche Worte spricht er auch zu uns; die müssen wir auch fassen und gegen unsern Nächsten reden, nicht allein mit dem Munde, sondern auch mit der That; nämlich also: Siehe, mein lieber Bruder, ich habe meinen Herrn empfangen, der ist mein, und habe nun übrig genug und alle Fülle; so nimm du nun auch, was ich habe, das soll Alles dein sein, und will es auch für dich darsetzen; ist es nöthig, daß ich für dich sterben soll, so will ich's auch thun. Dieß Ziel ist uns hier in diesem Sakrament gesteckt, daß solche Beweisung gegen den Nächsten in uns erscheine“ [1]).

So weit über Luthers Abendmahlslehre, wie er sie im Streit mit den Schweizern entwickelte. Er hat sie unmittelbar darauf in

1) Ueber die Vorbereitung auf das Abendmahl vgl. Bd. 2, 220 ff., wo der Ernst, den es gilt, hervorgehoben, 2, 246. 11, 164. 29, 353, insb. den groß. Katech., wo der Begriff „der Unwürdigen“ näher erklärt und vor falscher unevangelischer Selbstqual gewarnt wird.

der einfachsten und bestimmtesten Gestalt, von aller polemischen Zuthat entkleidet, in seinen Katechismen (1529) ausgesprochen: „Das Sakrament des Altars ist der wahre Leib und Blut des Herrn Christi, unter dem Brod und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt“; davon ließ er sich dann auch auf dem Marburger Colloquium so wenig abdrängen (er bleibt dabei, der Text sei zu gewaltig), daß er gleich nachher den Gegensatz gegen die Reformirten in die Formel faßte: „daß sei wahrhaftig im Brod und Wein der wahre Leib und Blut Christi laut der Worte: das ist u. s. w.; und sei nicht allein Brod und Wein, wie der Widertheil fürgibt“; und in dieser Fassung sind die Marburger Artikel in die Schwabacher übergegangen und damit Grundlage der Augustana geworden. Mit nicht geringerer Entschiedenheit hielt er bei den Verhandlungen über die Wittenberger Concordie (1536) an seiner Ueberzeugung fest und stellte sie nur ein Jahr später in den Schmalkald. Artikeln folgendermaßen als Bekenntniß der luth. Kirche auf: „Vom Sakrament des Altars halten wir, daß Brod und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi, und werde nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen.“ III. Art. 6. Wie heiliger Ernst es ihm damit war, bezeugt sein letztes Bekenntniß [1]).

[1]) „Weil ich sehe, daß des Rottens und Irrens je länger je mehr wird, damit nicht hinfort bei meinem Leben oder nach meinem Tode derer etliche zukünftig sich mit mir behelfen, und meine Schriften ihre Irrthümer zu stärken fälschlich führen möchten, wie die Sakraments- und Taufschwärmer anfangen zu thun: so will ich mit dieser Schrift vor Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen, darauf ich gedenke zu bleiben bis in den Tod, darinnen (das mir Gott helfe) von dieser Welt zu scheiden, und vor unsers Herrn Jesu Christi Richtstuhl zu kommen; und so jemand nach meinem Tode würde sagen: wo Dr. Luther jetzt lebte, würde er diesen oder diesen Artikel anders lehren und halten, denn er hat ihn nicht genugsam bedacht; dawider sage ich jetzt, als dann und dann als jetzt, daß ich von Gottes Gnaden alle diese Artikel hab aufs fleißigste bedacht, durch die Schrift und wieder herdurch oftmals gezogen, und so gewiß dieselben wollte verfechten, als ich jetzt hab das Sakrament des Alters verfochten. Ich bin nicht trunken, noch unbedacht, ich weiß, was ich rede, fühle auch wohl, was mirs gilt auf des Herrn

Hieraus erhellt unzweifelhaft, wie der Artikel X. der Augustana: de coena Domini docent, quod Corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini [1]) mit seinem improbant secus docentes von Luther und von den lutherischen Theologen jener Anfangszeit verstanden worden sei. Auch der Verfasser selbst hat ihn damals nicht anders verstanden.

II. So gewiß Luther von vorn herein in der Abendmahlslehre seiner Sache war, so schwankend war Melanchthon. „Man kann es getrost als historische Thatsache bezeichnen, daß er niemals, weder in der früheren noch in der späteren Zeit seines Lebens zu völliger Klarheit und bleibender Sicherheit in dem Verständniß dieses Dogma gekommen ist" [2]). Zwar bekannte er stets die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, aber über die Art und Weise derselben enthielt er sich am liebsten jeder Näherbestimmung. Es sei genug, sich an diesen allgemeinen Satz, der den Consensus der Väter für sich habe, zu halten. Seit dem Jahre 1528 entschied er sich jedoch für die Auffassung Luthers von der realen Gegenwart und Empfangnahme des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle. Er verwirft jetzt ausdrücklich die Zwinglische Lehre: ego mori malim, quam hoc affirmare quod illi affirmant: corpus Christi, non posse nisi in uno loco esse, und das Bündniß mit den Oberländern [3]); das Marburger Colloquium bestärkt ihn nur in der Richtigkeit der lutherischen Auslegung der Einsetzungsworte [4]). Und sollte noch irgend ein Zweifel darüber obwalten, so muß er vor den eigenen Erklärun-

---

Christi Zukunft am jüngsten Gericht; darum soll mir niemand Scherz oder lose Teiding daraus machen; es ist mir Ernst, denn ich kenne den Satan von Gottes Gnaden ein großes Theil; kann er Gottes Wort verkehren oder verwirren, was sollt er nicht thun mit meinen, oder eines andern Worten?"

[1]) Im deutsch. Text: daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftig unter der Gestalt des Brodes und Weines im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgetheilt und genommen wird.

[2]) So Frank, die Theologie der Concordienformel 3, 7, wofür er im Flgd. den quellenmäßigen Nachweis führt. — [3]) S. Frank a. a. O. 3, 7–10. — [4]) C. Ref. I, 1067 (J. 1529): mori malim quam societate Cinglianae causae nostros contaminari. Weitere Belege bei Frank a. a. O. 3, 99 ff., Galle, Charakteristik Melanchthon's S. 368 ff.

gen Melanchthons in dessen öffentlichen Schriften nach dem Augsburger Reichstag verschwinden. Denn in dem berühmten Unterricht der Visitatorem vom Jahre 1528 sagt er: „Vom Sacrament des wahren Leibes und Blutes Christi sollen den Leuten diese drei Artikel vorgehalten werden: 1) daß sie glauben, daß im Brod der wahrhaftige Leib Christi, im Wein das wahre Blut Christi ist. Denn also lauten die Worte Christi bei Matthäus und so sagt auch Paulus 1 Cor. 11: das Brod, das wir brechen, ist der ausgetheilte Leib Christi. Wo nun sollte verstanden werden nicht der wahre Leib, sondern das Wort Gottes allein, wie es etliche auslegen, so wäre es nicht eine Austheilung des Leibes Christi, — sondern allein des Wortes und Geistes. — Und ist solches zu bedenken, daß solch groß Mirakel geschieht nicht aus des Priesters Verdienst, sondern darum, daß Christus also geordnet hat, daß sein Leib da sei, so man communicirt." — In der Apologie aber wiederholt er den Inhalt des Artikel X der Augustana mit den Worten: decimus articulus approbatus est in quo confitemur, nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt. Hanc sententiam constanter defendimus, re diligenter inquisita et agitata. — Et loquimur de praesentia vivi Christi: Röm. 6, 9. Er versteht wie Luther unter der wahren Gegenwart die substanticlle [1]).

Lange blieb aber Melanchthon nicht dabei stehen. Schon im folgenden Jahre begann er, wenigstens an dem Consensus des kirchlichen Alterthums zweifelhaft zu werden — ein Dialog Oekolampads hatte ihm denselben erschüttert —; er fing an, die lutherische Anschauung von der unräumlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in eine locale Inclusion oder dauernde Impanation um- oder mißzudeuten — er bezeichnete sie öfters geradezu als „Artolatrie" — und kam so allmählig von der Bestimmtheit des kirchlichen

[1]) Er schreibt am 2. Novbr. 1529 an Joh. Feselius: „Ich weiß, daß die Meinung Zwingli's weder mit der Schrift noch mit der Autorität der Väter vertheidigt werden kann, darum lehre von dem Mahle des Herrn so wie Luther lehrt. C. Ref. I, 1109.

Lehrbegriffs ab.[1]) In demselben Maße neigte er sich der (scheinbar) vermittelnden Ansicht Butzer's und dessen Tendenzen auf eine Vereinbarung mit den Reformirten zu. Daher suchte er jetzt allgemeine Formeln aufzustellen, in denen man zwar immer noch den ursprünglichen Sinn finden, in die man aber auch die Straßburger, ja sogar die Schweizerische Theorie hineinlegen konnte. Am liebsten zog er sich auf die Formel „Christus im Abendmahle", oder *κοινωνία τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ* zurück. Seine eigentliche Meinung aber war, daß die Hauptsache beim Abendmahl die reale Gegenwart Christi, die geistliche Gemeinschaft mit ihm sei, alles weitere aber, insbesondere die Frage nach der Art dieser Gemeinschaft und nach dem modus der Mittheilung, als irrelevant dahingestellt werden müsse[2]). Oeffentlich hat er jedoch diese seine von der lutherischen so weit abweichende Herzensmeinung nie ausgesprochen[3]). Er that es auch damals nicht, als Butzer die Vereinbarung zwischen Luther und den Schweizern aufs eifrigste betrieb. Melanchthon bekannte sich persönlich nicht zu dem Inhalt der Instruction, die ihm Luther zu der Verhandlung in Cassel mitgab[4]), dennoch unterschrieb er die Wittenberger Concordie, die darauf hin J. 1536 zum Abschluß kam und ein Jahr darauf die schmalkaldischen Artikel, die der lutherischen Lehre einen so scharfen Ausdruck gaben. — — In den Verhandlungen über die Concordie hatte Butzer so verfahren, daß er die wirkliche Differenz abzuschwächen und nach beiden Seiten hin die Meinung zu erregen suchte, man sei einander gegenseitig näher, als es wirklich der Fall war. Und als Luther auf den wesentlichen Grundzügen seiner Lehre fest bestand, gab er

[1]) Frank a. a. O. 3, 23. 103 ff. — [2]) S. Frank a. a. O. 3, S. 23—29. 104—113, die schwankenden Aeußerungen Melanchthon's und die richtige Bemerkung S. 27: „Es lag ihm offenbar daran, die ihm anstößigen und den Streit mit den Schweizerischen Theologen bedingenden Punkte des lutherischen Dogmas in einer Weise zu beseitigen, daß weder ein direkter Widerspruch gegen die lutherische Anschauung, noch eine offene Lossagung von seinen eigenen früheren Behauptungen ersichtlich wäre, und es konnte daher dem weniger Eingeweiheten erscheinen, als sei seine Stellung in der Sakramentsfrage noch die gleiche, wie ehedem — ein Schein, den er selbst geflissentlich nährte". — [3]) Um so häufiger, anfangs schüchtern, dann entschiedener, in den Briefen ad familiares. — [4]) C. R. II, 822 an Camerarius: meam sententiam noli nunc requirere, fui enim nuntius alienae.

mehr nach, als er den Schweizern gegenüber verantworten konnte, die hinwiederum ihre abweichende Lehre nicht verschwiegen. So blieb denn diese Concordia ein bloser Versuch; die beabsichtigte Einigung beschränkte sich auf die oberdeutschen Städte; die beiden Kirchen selbst beharrten bei ihrer confessionellen Differenz. Nur die gegenseitige Stimmung wurde milder [1]). An diesem Sachverhalt änderte auch die Aenderung nichts, welche Melanchthon J. 1540 an dem lateinischen Text des Art. X der Augustana anbrachte, indem er statt des ursprünglichen vere adsint et distribuantur setzte: quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini. Sie machte kein sonderliches Aufsehen, weil man ähnliche redactionelle Erweiterungen von Melanchthon schon gewohnt war und weil er selbst wiederholt erklärte, damit von dem Sinn des ursprünglichen Textes nicht abzuweichen noch abweichen zu wollen. So bediente man sich der variata ganz unbefangen bei mehreren öffentlichen Handlungen, unter der Voraussetzuug ihrer völligen Uebereinstimmung mit dem Art. X der Angsb. Confession vom Jahre 1530 [2]). Bis dahin war also kein Anlaß zu weiteren symbolischen Bestimmungen vorhanden. Selbst der Unmuth Luther's der schon 1543 [3]) wieder losgebrochen war und sein „kurzes Bekenntniß" v. J. 1544, welches den Bruch mit den Schweizern aufs Neue besiegelte, hatte einen solchen nicht gegeben [3]).

---

1) Vgl. die gründliche Darstellung bei Schmid: der Kampf der luth. Kirche um Luther's Lehre vom Abdm. 1868, S. 9—40. — 2) Z. B. auf dem Religionsgespräch zu Regensburg, wo Melanchthon in seinem und der andern Collocutoren Namen erklärte: „Wir haben deutlich bezeugt, daß wir den allgemeinen Consens der christlichen Kirche annehmen und vertheidigen, nämlich daß im Nachtmahl mit dem gesegneten Brod und Wein wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig sind und empfangen werden der Leib und das Blut des Herrn. Denn wir haben bezeugt, daß wir verwerfen diejenigen, so da leugnen, daß der wahre Leib und Blut Christi nicht gegenwärtig da sei und empfangen werde. Wir verabscheuen die ruchlosen Reden in dieser Sache". Ferner im Jahre 1557 zu Worms: neque discedere nos neque discessuros esse a confessione nostra, Augustae exhibita 1530, nec mutare nos doctrinam ejus confessionis nec mutaturos esse et rejicere nos dogmata cum ea pugnantia. Andere Belege bei Frank a. a. O. 3, 108. 113. Vgl. die gründliche Erörterung der Frage in Köllner's Symbolik I, S. 347 ff. und bei Schmid a. a. O. S. 91 ff. — 3) in einem Brief an die Venetianer, bei de Wette V, 564. — 4) S. Schmid a. a. O. S. 51. Ebd. über die Aeußerung, die Luther in der

Den Anlaß dazu gab erst das Eindringen der Calvinischen Lehre in die lutherische Kirche. Calvin galt anfangs in Deutschland für einen lutherisch-gesinnten Theologen und wurde selbst in der Schweiz lutherischer Tendenzen beschuldigt, wie denn allerdings seine Ausdrucksweise über das Abendmahl mit der Luther's zum Theil wörtlich übereinstimmte [1]). In Wahrheit aber hatte er darüber von Anfang an eine selbstständige Theorie, welche sich dem innersten Gedanken nach weit näher an die Zwinglische anschließt, und als eine Fortbildung derselben betrachtet werden kann. Schon in der Bestimmung des Sakramentbegriffs geht er über Zwingli hinaus. Denn erstlich bezeichnet er die irdischen Elemente nicht als nuda signa, sondern als sigilla und pignora der göttlichen Gnade; (pignus cui res ipsa et veritas conjuncta est) sodann betrachtet er als das Vermittelnde im Sakrament die Kraft des von Christo ausgehenden heiligen Geistes; und drittens als das Ziel dieser Vermittlung die Gemeinschaft mit Christo und seinen Heilsgütern. Demgemäß unterscheidet er im Abendmahl ein dreifaches: significationem, materiam quae ex ea dependet (inseparabilis enim est a signo veritas), et virtutem, seu effectum, qui ex utraque consequitur. Die significatio in promissionibus sita est, quae quodammodo implicitae signo sunt; materiam aut substantiam voco Christum cum sua morte et resurrectione; per effectum autem redemtionem, justitiam, sanctificationem, vitamque aeternam et quaecunque alia nobis beneficia adfert, intelligo (Instit. IV. c. 17). Hiernach besteht also die wesentliche Bedeutung des Abendmahls darin, daß es Gemeinschaft mit Christo ist, oder vielmehr gewährt (mysterium arcanae Christi cum piis unionis); diese Gemeinschaft wird als eine reale, aber spirituelle bezeichnet.

---

letzten Zeit seines Lebens gegen Melanchthon gethan haben soll. [Diestelmann, die letzte Unterredung Luther's mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit, und Köstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften 2, 602. Studien und Kritiken 1875 S. 373 ff.].

[1]) Die Literatur findet sich bei Löscher, hist. motuum, bei Henry, Leben Calvin's, bei Hundeshagen: die Conflicte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in Bern 1842. Speciell über Calvin's Stellung in Straßburg Stähelin: Joh. Calvin II, 95. 200. Vgl. zum Ganzen die eingehenden Untersuchungen von Schmid a. a. O. S. 178 ff.

Der Gläubige empfängt das, was die Symbole bedeuten, Leib und Blut des Herrn, sie versichern ihn, daß Christus ganz mit allem was er ist und hat, sich ihm zu eigen geben wolle (Christus cum omnibus suis bonis), und zwar so, daß der Genuß seines Leibes und Blutes der Grund ist für den Empfang dieser bona, non enim ad nos bona illa pervenirent, nisi se prius nostrum Christus faceret. Hören wir Calvin selbst: Brod und Wein sind Zeichen des Leibes und Blutes Christi, nicht blos sofern sie einmal zur Versöhnung für uns dahin gegeben sind, sondern auch sofern sie uns fortwährend zur geistlichen Nahrung dienen (vitae nostrae spiritualis cibus), und wie dies zu verstehen, zeigt sogleich der Zusatz: jam ergo habemus, in quem finem spectet mystica haec benedictio; nempe quo nobis confirmet, corpus Christi sic pro nobis esse semel immolatum, ut nunc eo vescamur ac vescendo unici illius sacrificii efficaciam in nobis sentiamus, sanguinem ejus sic pro nobis semel fusum, ut sit nobis perpetuus potus; IV, 17, 1. Den Worten nach lehrt also Calvin einen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl: dico in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem ejus offerri (§. 11). Wo er den Sinn dieser Worte genauer darlegt, drückt er sich dann so aus, daß es eine von dem verklärten Leibe Christi ausgehende „Kraft und Wirkung" sei, die wir im Abendmahl empfangen, ein göttlicher Lebensstrom, der sich aus seinem Fleische in unsere Seelen ergießt (virtus, vita, vigor, efficacia, vis ex carne Christi vivifica) [1]), ja zuweilen sagt er geradezu „der heilige Geist weide uns mit der Substanz des Fleisches und Blutes Christi zum ewigen Leben" [2]). Die Bedingung für diese Segenswirkung, setzt er mit Zwingli hinzu, ist der Glaube (fide eum re-

1) So an zahlreichen Stellen der Instit. IV. 17, 3. 5. 7: ex abscondito deitatis fonte in Christi carnem mirabiliter infusa est vita, ut inde ad nos flueret.. Christus e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirat. Eben so in der Defensio fidei, wo er einerseits sagt: substantia carnis Christi animas nostras pasci fateor, sodann erklärend hinzufügt: nunquam dubitabo fateri, arcana spiritus s. virtute vitam in nos diffundi ex ejus carnis substantia. — 2) A. a. O. und Confessio fidei de euchar. v. J. 1537 (bei Henry I, Beil. 5. Instit. IV. 17, 19).

cipimus, fides est os sumentis, omnia ad fidem referenda sunt), aber nicht in dem Sinn, als ob unser Glaube die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl erst wirke. — Er selbst bietet sich uns darin dar — offert exhibet —, und der ihn aneignende Glaube ist ein besonderer modus des allgemeinen Heilsglaubens, nämlich die durch den Glauben vermittelte Aneignung der materia sacramenti [1]).

So erscheint denn in der That die Calvinische Theorie als eine Fortbildung der Zwinglischen: Was diese mehr nur andeutet, die Idee einer realen Lebensgemeinschaft mit Christo, bildet bei Calvin das Hauptmoment. Sie sieht wirklich wie eine wesentliche Annäherung an die lutherische aus. Er liebte es, sie so zu bezeichnen. Auch von lutherischen Theologen wurde sie, wegen des Gleichklangs der Ausdrücke, anfänglich dafür gehalten. Allein dieser Schein verschwindet bei näherer Betrachtung. Schon der Umstand, daß Calvin die res sacramenti so wechselnd und schwankend bezeichnet — bald als Leib und Blut des Herrn, bald als efficacia, virtus, beneficia u. s. w., spricht dagegen, ganz entschieden aber die constante Negation der Gegenwart der substanziellen Leiblichkeit Christi, die allen jenen Aussagen immer zur Seite gehende Limitation „daß Christi Leib, weil im Himmel räumlich beschränkt existirend, auch im Abendmahl nicht leiblich, nicht wesenhaft zugegen sei noch sein könne“: abest Christus a nobis secundum corpus, er theilt sich uns mit non corporaliter sed spiritualiter, non quoad substantiam, sed quoad virtutem . . non ingreditur in nos ipsa Christi caro; er bleibt so weit von uns entfernt als der Himmel von der Erde“ [2]). Hiernach ist allerdings die Menschheit

---

1) Instit. IV. 17, 5: Illis manducatio est fides, mihi ex fide potius consequi videtur; manducationem fructum effectumque esse fidei dico.

2) Schon in der ersten Ausgabe der Instit. heißt es: Christus erweist sich als gegenwärtig, wo er nur will, im Himmel und auf Erden übt er seine Macht potentia ac virtute praesentem se exhibet. Er ist immer bei den Seinen, lebt in ihnen, kräftigt und bewahrt sie, als wenn er mit seinem Leibe gegenwärtig wäre. Auf diese Weise wird uns Christi Leib und Blut im Abendmahl dargereicht. Aber, sofort weiter: Docendi causa dico: vere et efficaciter exhiberi, non autem naturaliter, quo scilicet significamus, non substantiam ipsam corporis, seu verum et naturale

Christi das Medium für die Mittheilung an uns; aber das Mitgetheilte ist nicht die Substanz seines Leibes, sondern ein geistlicher Lebensstrom, der von ihm ausgeht. Nicht einmal an einen Ausfluß der Leiblichkeit kann man bei diesen Ausdrücken denken, was ohnehin bei einem verklärten Leib keinen rechten Sinn hätte, sondern es reduzirt sich Alles „auf eine sich mittheilende Kraft und Wirkung (virtus et efficacia) dieses an sich selbst uns fern bleibenden Leibes.“ Und damit sind wir noch um keinen Schritt über jene geistliche Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo hinaus, welche im Sakrament, aber auch außerhalb desselben stattfindet, (quae etiam extra signorum usum illis constat), nur dort in erhöhetem Maaße. Eine specifische Gabe, eine substantielle Gegenwart, eine Mittheilung des Leibes und Blutes Christi im eigentlichen Sinne haben wir nicht [1]). Dies tritt noch heller ins Licht, wenn wir uns erinnern, daß es nach Calvin der heilige Geist ist, der, was lokal von einander geschieden ist, verbindend, den Genuß des Leibes und Blutes Christi (in dem obigen Sinn) den Gläubigen vermittelt und so die Verheißung des Sakraments in Erfüllung bringt [2]); ein Gedanke, den er häufig auch so ausdrückt: die Seele des Gläubigen werde vom heil. Geist in den Himmel zu Christus erhoben, um dort des vigor seines Fleisches theilhaftig zu werden [3]). Was bleibt da noch übrig, als ein Genuß nicht des Leibes Christi, sondern seiner durch Wirkung des Geistes uns vermittelten Kraft? als eine Com-

corpus illic dari, sed omnia quae in suo corpore nobis beneficia Christus praestitit. Ea est corporis praesentia, quam sacramenti ratio postulat. bei Henry 1, 129, eben so in den spätern Ausgaben der Institutio.

1) Vgl. auch Consensio mutua Art. 23: quod carnis suae esu et sanguinis potione per fidem nos pascit — id non perinde accipiendum est, acsi fieret aliqua substantiae vel commixtio vel transfusio, sed quia ex carne semel in sacrificium oblata et ex sanguine in expiationem effuso vitam haurimus, mit der Bemerkung im Kommentar zu 1 Cor. 11 loquor vulgari modo (vere nobis in coena corpus Christi dari) sed intelligo vim ex carne Christi vivificam in nos per Spiritum diffundi, quamvis longe a nobis distet nec misceatur nobiscum (ed Tholuck. I, 349). — 2) Vgl. mit den obigen Stellen Inst. IV. 17, 10 und Comment. in Corinth. p. 349. Auch Planck a. a. O. 8. — 3) So nicht blos im Consens. Tig., sondern auch a. and. O. vgl. Planck S. 86.

munion, welche eben darin besteht, daß Christi Geist in ihm und auch in uns lebt und wirkt? — Mit dieser Bestimmung aber sind wir schon auf die subjektive Seite der Sache herübergekommen, an welcher wir den Prüfstein für die objective haben. Da begegnen uns nun sogleich die Sätze wieder: der Genuß, das sogenannte Essen des Leibes Christi, ist ein geistlicher, kein leiblicher und besteht in dem lebendigen Gefühl der Wirkung seines Todes; das Organ dafür ist die Seele, (anima, mens) nicht der Mund; das Mittel dazu der Glaube und zwar der Glaube allein, dergestalt, daß wo dieser fehlt, auch kein Genuß der res sacramenti statt hat; fides est os sumentis [1]). Die Ungläubigen empfangen, obwohl ihnen, wie Calvin sagt, der Leib Christi auch dargeboten werde, doch nichts als die blosen Zeichen. Dies der Schlußsatz der ganzen Theorie, der die Objectivität, welche sie zu behaupten sucht, wieder aufhebt. „Denn wird die res sacramenti nur geistlicher Weise von der Seele empfangen, so ist sie selbst nur ein Geistiges, und bekommen sie die Ungläubigen nicht, so ist sie auch nicht objektiv genießbar vorhanden". Daß endlich hiernach die irdischen Elemente nicht Träger und Vermittler für das Himmlische sind, sondern daß die sakramentliche Mittheilung, welche übrigens von der allerwärts im Glauben statt findenden Gemeinschaft mit Christo nicht spezifisch verschieden ist — daß diese sakramentliche Mittheilung nur gleichzeitig mit dem symbolischen Akt des Essens und Trinkens geschehe, (dum panis in mysterio porrigitur), das folgt nicht blos von selbst aus jener Theorie, sondern ist auch ausdrücklich in ihr ausgesprochen.

Wir sehen, der Unterschied zwischen der Lehre Calvin's und Luther's ist ein wesentlicher. Was diesem die Hauptsache war, der wahre Leib des Herrn, ist bei Calvin umgesetzt in den Begriff: Christus mit allen seinen Heilsgütern, Christi Leben und Kraft; gerade die charakteristischen Merkmale des lutherischen Lehrbegriffs: die praesentia substantialis, die Vermittlung durch die irdischen

---

1) IV. 17, 4. Neque enim Christo rite et salutariter vescimur nisi crucifixo, dum efficaciam mortis ejus vivo sensu apprehendimus. — 17. Hanc manducationem non aliam esse quam fidei manducationem fatemur — credendo manducare, aut, si clarius velis, illa manducatio fides est.

Elemente, die manducatio oralis, der Genuß der Ungläubigen fehlen. Der ganze Gesichtspunkt, so wie die Begründung aus der Schrift ist auf beiden Seiten eine verschiedene; denn während es dem deutschen Reformator darauf ankommt, gerade das, was das Sakramentswort benennt und verheißt, in seinem genuinen einfachen Wortsinn festzuhalten und zu bekennen, geht die reformirte Betrachtung von dem Gedanken bei Joh. 6 aus und deutet darnach, unter Voraussetzung der räumlichen Beschränktheit des Leibes Christi auf den Himmel, die Einsetzungsworte. Dazu die rückwirkende Konsequenz des Dogma auf die Auffassung des Taufsakraments, der Person Christi u. s. w. — in der That, man hätte die Differenz zwischen beiden Lehrweisen nie verkennen sollen [1]).

[1]) Mit der hier gegebenen Auffassung der calvinischen Lehre stimmen die Urtheile namhafter reformirter Theologen überein. Vgl. Hagenbach, Lehrb. der Dogmengeschichte, 2. Ausg. Bd. 2 S. 340. „Mit den frühern Ideen (Zwingli's und Oekolampad's von einem geistigen Genuß des im Himmel befindlichen Christus) — stimmt auch Calvin vollkommen überein, so sehr ihn anfänglich Zwingli's nüchterne Theorie abgestoßen und er sie als profana sententia bezeichnet hatte. Er gab ihnen blos weitere Ausführung". Ebend.: „So fließend auch der Unterschied zwischen der Zw. und Calv. Ansicht ist, so betrachteten doch die Züricher erst die Calvin'sche Fassung mit einigem Mißtrauen. Nun aber trat die Uebereinstimmung der Züricher und Genfer Kirche hervor im Consensus Tigurinus". — Der gelehrte Forscher Alex. Schweizer sagt a. a. O. 2, 648: „Hinausstrebend über Zwingli lehrt Calvin überdieß, daß als res sacramenti wahrhaft — also nicht uneigentlich? — der Leib Christi selbst genossen werde als unsere Speisung zum ewigen Leben; jedoch sei das Genießen kein sinnliches, sondern Sache der Seele und des Glaubens, daher denn einem solchen genießenden Organ auch die zu genießende Sache entsprechend doch wieder blos als virtus et efficacia corporis Christi bezeichnet wird". Und S. 655, wo Schweizer den Fortschritt Calvin's über Zwingli hinaus in die völlige Lebenseinheit der Glieder mit dem Haupte setzt, welche jedoch auch Zwingli schon anerkenne, und dann fortfährt: „jedenfalls hat Calvin geirrt, wenn er die lutherische und reformirte Ansicht verschmelzen zu können glaubte, denn die Verständigung ist durch ihn eher erschwert als erleichtert worden. Seine Lehre ist durchaus reformirt geblieben; Ungläubige bekommen die res sacramenti nicht, also ist sie nicht objektiv eßbar vorhanden und alle mystischen Ausdrücke von wirklicher Gegenwart des Leibes haben die Lutheraner nur erzürnt, weil denn doch immer bei genauer Hervorhebung des eigentlichen Sinnes eine eigentliche Gegenwart des Leibes sich nicht finden läßt, weil es doch nur mystisch zu nehmende Ausdrücke sind". Dazu füge ich

Summa: Calvin steht auf Seite Zwingli's im Gegensatz zur lutherischen Kirche. Eben so, noch klarer, Beza[1]) und mit ihnen die meisten Bekenntnisse der reformirten Kirche: außer dem Consensus Tigurinus die Confessio helvetica prior v. J. 1536, die gallicana 1561, der Heidelberger Catechismus 1563, die Conf. helvetica posterior 1566, welche sämmtlich, wenn auch in einfacher Form die Grundzüge des Meisters an sich tragen.

3. Ob Luther von der Calvinischen Theorie nähere Kenntniß genommen habe, bleibt ungewiß; daß Melanchthon im Wesentlichen mit ihr, oder was dasselbe mit der Butzerischen einverstanden war, haben wir gesehen; in der Schweiz gelangte sie durch den Consensus Tigurinus zu symbolischem Ansehen. Sie wurde das gemeinsame Be-

---

das Urtheil eines scharfsinnigen und gründlichen Kenners der älteren Dogmatik, Dr. Schneckenburger's: „Wir werden nach allem Bisherigen berechtigt sein, von der reformirten Doktrin zu sagen: der im Abendmahl mitgetheilte Christus ist auf keine andere Art dabei gegenwärtig, als in welcher er der mittheilende ist. Als der mittheilend wirksame ist er aber im Abendmahl (abgesehen von der metaphysischen Allgegenwart des λόγος) gegenwärtig nur in seinem Wort, Symbol und Geist, folglich kann auch der im gläubigen Abendmahlsgenuß mitgetheilte Christus nur als der in diesen Medien enthaltene gegenwärtig sein, und von seiner gottmenschlichen Substanz, von seiner caro gloriosa als Etwas, das im Abendmahl empfangen würde, kann in keinem andern Sinn dabei die Rede sein, als in dem Sinne, in welchem auch die präsente Wirksamkeit von ihr ausgehen soll. — Wie wir im Glauben überhaupt Theil haben an Christus, dem Gekreuzigten und Verherrlichten, so setzt auch die im Abendmahl vor sich gehende Glaubensübung und Erhöhung keine andere Operation des heil. Geistes voraus als die, wodurch er uns überhaupt mit Christus verbindet, und unser Begehen des Abendmahls ist nicht in sofern eine Belebung durch die caro Christi vivifica, als der heil. Geist dieselbe, die im Himmel sich befindet, zur Erde herabbringt, oder uns, die wir auf Erden sind, in den Himmel entrückt, sondern nur sofern eben der Lebensprozeß des Gottmenschen, sein Tod und seine Verherrlichung, der wirkliche Gottmensch, der einst auf Erden war und starb und nun im Himmel ist, unserm Glauben, wie sein Symbol unsern Augen vorgehalten und eingeprägt wird. Wenn wir daher in modernen Apologien der reformirten Abendmahlslehre zu lesen bekommen, daß das „Himmlische", welches darin mitgetheilt werde, „der verklärte Leib Christi" sei, der aber trotz der Mittheilung nicht „leiblich" gegenwärtig sein soll, so ist darin blos das Fortwuchern der alten Rhetorik zu erkennen, welche mit zuträglichen Nebeln die einfache Glaubensvorstellung umhüllt.

[1]) Frank, die Theologie der Concordienformel 3, 48.

kenntniß der reformirten Kirchen. Nach Luthers Tod und unter der stillschweigenden Zustimmung der Philippisten drang sie bald auch in Deutschland ein. Calvin und seine Freunde machten eifrig Propaganda für sie. Sie behaupteten, daß ihre Lehre von der lutherischen nicht wesentlich verschieden, ja die Wahrheit derselben sei, und es gelang ihnen um so leichter diesen Schein zu verbreiten, als sie die wirkliche Differenz unter gleichlautenden Formeln verhüllten. In dem protestantischen Südwesten, am Oberreihn, in der Pfalz, selbst in Hessen, in Anhalt, vornehmlich in Wittenberg unter den Schülern Melanchthons setzte sie sich fest . . Schon hoffte man in Genf auf ihren völligen Sieg. So stand also die lutherische Kirche in Gefahr, um ihre ursprüngliche Sakramentslehre gleichsam unter der Hand zu kommen [1]). Und darin liegt das Recht und die Pflicht

---

[1]) Ich theile in den Anmerkungen das schlagende Zeugniß Stähelin's mit, aus Schmid S. 149, der diesen ganzen Abschnitt mit einleuchtender Klarheit behandelt. Stähelin schreibt: „Calvin's Absicht ging dahin, die im besondern Sinne so zu nennende lutherische Richtung durch die neben ihr hergehende melanchthonische, die an seine eigne sich anschloß, zu überwinden und zu modificiren — ebenso wie er es bei der zwinglischen in der Schweiz versucht und z. Th. durchgesetzt hatte — so verfolgte er solches Ziel aus dem doppelten Grunde: zuerst aus dem dogmatischen, weil er seine Lehrauffassung in dem streitigen Punkt schon an und für sich für die schriftgemäßere, die ewige Wahrheit reiner und völliger ausdrückende hielt; und zum andern, aus dem kirchlich-politischen, wonach er in ihr zugleich die einzig mögliche Grundlage erblickte, auf der sich die gesammte evangelische Christenheit zu der viel ersehnten, vom Herrn gebotenen Einheit, zusammenfinden könne..... Um die Zeit von 1549 —51 hatte es nun den Anschein, als ob der große Kirchenmann mit dieser seiner Einheitstendenz dem Ziel nicht mehr fern sei. Wenn man die von Rom losgerissene Christenheit überblickte, so standen die Gläubigen Frankreichs, Englands, Polens, Böhmens, der Niederlande, des südlichen und westlichen Deutschlands durchweg in dem Verhältnisse zu einander und weiter zu der Genfer Kirche — den Meisten die Mutterkirche! — wie Calvin es für's Erste anstrebte In der reformirten Schweiz vollends war bereits auch der weitere Schritt gethan und eine ausgesprochene dogmatische Einigung hergestellt. Nur eine Provinz hielt sich noch bei Seite und schloß mehr oder weniger von dem Gemeinschaftsbunde sich aus: das nordöstliche (sächsische) Deutschland mit den geographisch dazu gehörigen dänischen Landschaften. Denn hier war das eigentliche Wiegenland der lutherischen Reformation, in dem begreiflicher Weise ihre Anschauungen und Traditionen am tiefsten Wurzel geschlagen hatten.... Sollte das so fortdauern, auch als der ursprüngliche Gegensatz gar nicht mehr be-

zu einer sofort erfolgenden Reaction. Es galt die Wahrung des Bekenntnißstandes, es galt die confessionelle Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit der Kirche Luthers. Joachim Westphal, Prediger in Hamburg, war es, der diese Gefahr klar erkannte und im Jahre 1552 seinen Warnungsruf an die lutherische Kirche ergehen ließ [1]). Er zeigte da den noch immer fortbestehenden, nur etwas verhüllten Dissensus zwischen der Lehre der sogenannten Sakramentirer und dem lutherischen Bekenntniß. In einer zweiten Schrift vom Jahre 1553 [2]) wiederholte er seinen Warnungsruf, begründete seine Darstellung der Sachlage und erließ eine Aufforderung an die lutherischen Ministeriem, mit ihrer Erklärung hervorzutreten. Calvin antwortete im hohen Ton und behandelte seinen Gegner wie

---

stand? ... Calvin war sich bewußt, daß er den Lutheranern etwas ganz anderes zu bieten habe, als Zwingli; und wenn es ihm gelungen war, dessen Lehrauffassung, der er doch in keiner Weise näher stand als der lutherischen (?), über ihre Einseitigkeit hinauszuheben: warum sollte mit dieser nicht dasselbe geschehen können und hierdurch das letzte widerstrebende Element aufgehoben werden, das der allgemeinen Einigung noch im Wege stand? Und das erschien nun um so leichter, als der einflußreichste und werthvollste Verbündete sich bereits im Mittelpunkt des in dieser Weise einzunehmenden Gebietes befand. Es kam nur darauf an, sich vor Aller Augen mit Melanchthon in völlige Uebereinstimmung zu setzen, dem an Gewicht und Ansehen sich doch kein Anderer in Deutschland an die Seite stellen durfte, seinen Einfluß überall zu halten und zu unterstützen, die sonst schon vorhandenen Gemeinschaftsbande treulich zu pflegen, um auch die ferner Stehenden daran zu gewöhnen, und allmählich in ihren Umkreis hineinzuziehen; endlich Jegliches zu vermeiden, was den frühern Streit wiederaufwecken, was den alten Gegensatz zwischen Sachsen und Schweizern wieder in Erinnerung bringen konnte.

Dieß Alles war im Anfang der fünfziger Jahre im besten Gang und versprach in der That den gewünschten Erfolg. Von allen Seiten umschlossen und zurückgedrängt durch die Einflüsse jenes großen evangelischen Gemeinschaftsbundes, von seinen hervorragendsten Männern selber aufgegeben und auf andere Bahnen gewiesen, von dem Geist der calvinisch-melanchthonischen Union aufs Mannigfaltigste mit angefaßt und bestimmt: schien das Lutherthum in seiner gesonderten, ausschließenden Form schwerlich noch für lange Zeit sein Dasein fristen zu können.

1) Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena D. ex sacramentariorum libris congesta. Schmid a. a. O. S. 151 ff. — 2) Recta fides de coena Domini ex verbis apostoli et evangelistarum demonstrata et communicata.

einen Mann, dem nur Verachtung gebühre [1]). Damit entbrannte ein heftiger bitterer Kampf, dessen Ausgang jedoch keinen Moment zweifelhaft blieb und bleiben konnte. Denn daß die Calvinische Lehre eine andere sei als die lutherische, das hatte Westphal mit sieghafter Klarheit dargethan. Das wirkliche Verhältniß war aufgedeckt. Sofort trat eine ganze Wolke von Zeugen für die lutherische Lehre ein. Zahlreiche Ministerien — das von Magdeburg, von Bremen, Hildesheim, Hamburg, Lübeck, Braunschweig u. s. w., ganz Thüringen, viele einzelne namhafte Theologen erhoben ihre Stimme, und es stellte sich heraus, daß die lutherische Kirche zu ihrem alten guten Bekenntniß stand und stehen wollte, nach wie vor [2]). Den weiteren Verlauf der Dinge, insbesondere die nun folgenden Streitigkeiten innerhalb der Lutherischen Kirche, den Kampf in Bremen, wo Hardenberg, ohne es Wort haben zu wollen, dem Calvinismus anhing, die ärgerlichen Händel in Heidelberg zwischen Tilemann Heßhus und Klebitz, die Vorgänge in der Pfalz, wo der Kurfürst Friedrich III. unter den Einflüssen Melanchthons erst zu dem melanchthonischen Lehrtypus, dann zum Calvinismus überging und die Fahne des reformirten Bekenntnisses aufpflanzte (der Heidelberger Katechismus von Olevian und Ursinus, unter Mitwirkung des Kurfürsten verfaßt) — können wir übergehen [3]). Der Uebertritt der Pfalz war ein schwerer Verlust für die lutherische Kirche. Dagegen hatte sich gleichzeitig der alte Brenz nach zehnjährigem Schweigen [4]) und mit ihm die ganze Würtembergische Geist-

---

[1]) Defensio prima und def. secunda, [Corp. Reformatorum tom. 37. ?]. — [2]) Schmid a. a. O. S. 160. 175 ff. — [3]) Mit Verweisung auf die quellenmäßige Darstellung Schmid's a. a. O. S. 185—225. — [4]) Joh. Brenz, der Reformator Schwabens, hatte sich von vorn herein auf Luther's Seite gestellt. Sein berühmtes Syngramma suevicum, das noch ins J. 1525, also in die Zeit der werdenden Lehrbildung fällt, leidet allerdings noch an manchen Unklarheiten und Inconsequenzen. Es geht von der lutherischen Anschauung über die lebenskräftige, seinen Gegenstand in sich tragende und vermittelnde Kraft des Wortes aus und erschließt daraus die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl: „Es bringt den Leib Christi in's Brod". Aber diese Gegenwart denkt Brenz als eine reale, substanzielle: „Im Sakrament ist nicht blos das Brod, das äußere Zeichen, sondern auch das Wort und weil das Brod im Abendmahl das Wort („„das ist mein Leib, der für euch gegeben wird"") hat, so ist das Alles im Brod zu suchen. Das Brod bringt uns also, weil es die-

lichkeit (omnium et singulorum pius consensus) erhoben und auf einer Synode zu Stuttgart (1559) ein unumwundenes Bekenntniß des lutherischen Glaubens in seiner vollen Bestimmtheit aufgestellt, worin sie die Differenz zwischen diesem und der calvinischen constatiren. Das Bekenntniß lautet dahin: Daß im Nachtmahl des Herrn mit Brod und Wein durch die Kraft des Worts der wahrhaftige Leib und das wahrhaftige Blut unsers Herrn Jesu Christi wahrhaftig und wesentlich gereicht und übergeben werden allen Menschen, so sich des Nachtmahls Christi gebrauchen; daß zugleich, wie solche mit der Hand des Dieners überreicht, also auch mit dem Mund dessen, der es isset und trinket, empfangen werden; „daß wie die Substanz und das Wesen des Brods und Weins im heiligen Nachtmahl zugegen sei, also sei auch zugegen die Substanz oder Wesen des Leibs und Bluts Christi und werde mit dem Zeichen des Brodes und Weins wahrhaftig übergeben und empfangen; erstlich, daß Christus im heiligen Nachtmahl eben so wohl den Gottlosen und Ungläubigen, als den Gläubigen und auserwählten Gliedern Christi gegenwärtig sei." Dieser Eintritt der ganzen würtembergischen Landeskirche war von eminenter Bedeutung für den Fortgang der Bewegung, auch deshalb, weil dabei die christologische Frage, der Zusammenhang der Abendmahlslehre mit der Ubiquität, an welcher jene ihren Prüfstein hatte, wieder aufgenommen wurde[2]).

---

sen durchs Wort vermittelten Inhalt hat, den Leib Christi, und ist sohin nicht mehr blos Brod, sondern corpus corporale Christi". Darüber hat Brenz keinen Zweifel, wie er denn auch entschieden die Zwinglische Lehre verwirft. Dagegen scheint er über den Genuß von Seite der Ungläubigen zu schwanken. Vgl. die lichtvolle Erläuterung dieser schwierigen Schrift von Dieckhoff a. a. O. S. 556. 638 und die Zusammenfassung von Schmid a. a. O. S. 228 ff., dort auch die verschiedenen Auffassungen von Plank, Kahnis, Hartmann und Jäger, Ebrard u. A. Ebd. über die weitere Betheiligung des J. Brenz an den Verhandlungen über das Abendmahl, und über das Eintreten der Würtemberger, S. 233 ff.

[1]) Mit Recht sagt Dorner: „Den Würtembergern war es vorbehalten zu verhindern, daß die christologische Grundanschauung Luther's, die sonst theils verklungen, theils unverstanden war, nicht durch die Zurückziehung auf das „Ist" begraben wurde: ihnen ist es zu danken, daß wenigstens ein Keim derselben gerettet und zum Gemeingut lutherischer Kirche ward. Brenz hat aber nicht nur die christologischen Grundanschauungen Luther's wieder zu Ehren gebracht, er

Andere Provinzen folgten nach, und so blieb bald kein lutherisches Gebiet mehr übrig, in dem nicht die ursprüngliche Lehre wiederhergestellt, — die eingedrungenen Elemente ausgeschieden wurden.

Nur in Kursachsen stand es anders. Melanchthon hatte sich, wie oben bereits nachgewiesen, schon seit langher die Calvinische Theorie in ihren Grundzügen, d. h. soweit sie mit der Butzer'schen übereinstimmte, angeeignet, doch noch niemals sich öffentlich darüber erklärt; als er es nicht mehr vermeiden konnte, ereilte ihn der Tod. Tief betrübt über die Verwirrung in der Kirche, zu der es freilich nicht ohne seine Schuld gekommen war, schwer verletzt durch die Behandlung, die er seit dem Interim hatte erfahren müssen, starb der große Mitarbeiter Luthers (19. April 1560). Seine Schüler in Wittenberg gingen noch weiter. Sie fielen noch vollständig dem Calvinismus zu und suchten denselben, obwohl sie sich des Unterschiedes wohl bewußt waren, dennoch unter der Firma der ächt lutherischen Lehre in Kursachsen zu kirchlicher Geltung zu bringen. Auf diesen Punkt concentrirte sich (von 1560 an) der Kampf, dessen Verlauf zu den traurigsten Abschnitten der Geschichte unseres Dogmas gehört. Der Kurfürst schöpfte zwar bald gegen die Orthodoxie seiner Theologen Verdacht und forderte sie (die wittenberger Paul Eber, Georg Major, Petzel, Crell, die Leipziger Pfeffinger, Knauer u. A. die Dresdner Hofprediger Schütz, Stößel, Cracau und den Leibarzt D. Peucer) wiederholt zu Erklärungen auf, aber sie täuschten ihn mehr oder weniger geflissentlich, zuerst durch einige gemeinsame Responsa, dann durch ihren Wittenberger Katechismus (1571), durch ihre ausführliche „Grundveste von der Person und Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi", durch ihren consensus Dresdensis v. 1571 [1]). Ihr Verfahren bestand darin, daß sie als den Gegen-

---

hat den Anstoß zu weiterer Ausbildung der Christologie gegeben. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi ꝛc., II. Thl. Letzte Abthlg. Erste Hälfte p. 665.

[1]) Die Catechesis definirt das heil. Abendmahl so: Coena Domini est communicatio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, sicut in verbis evangelii instituta est: in qua sumtione Filius Dei vere et substantialiter adest et testatur se applicare credentibus sua beneficia.. Testatur etiam velle se in credentibus esse et eos docere, vivificare et regere.

satz, um den es sich handle, die Zwinglische Lehre in ihrer profansten Gestalt, andrerseits die „flacianischen Neuerungen“ bezeichneten, die melanchthonisch-calvinische Lehre aber als die ächt lutherische voraussetzten, und dieselbe in lutherische Formeln kleideten oder lutherische Formeln in calvinische Gedanken umsetzten, und so ein schillerndes Gemisch zu Stande brachten, dahinter sie ihre wahre Meinung verbanden. So war es z. B. ganz lutherisch, wenn sie in ihrem Cons. Dresd. sagten: daß der Sohn Gottes im Sakrament des Nachtmahls wahrhaftig lebendig, wesentlich und wirklich gegenwärtig sei, und zwar dermassen, daß er uns in dieser Nießung seinen wahren Leib, am Kreuz für uns dahin gegeben und sein wahres für uns vergossenes Blut mit dem Brod und mit dem Wein darreiche,“ aber es war auch wörtliche Erklärung Melanchthon's, wenn sie unmittelbar darauf hinzusetzten, „wodurch Christus bezeugt, daß er uns zu seinen Kindern annehmen, uns zu Gliedern seines Leibes machen, uns von unsern Sünden durch sein Blut reinigen, und wahrhaftig und kräftig in uns wohnen wolle“. Es war die stärkste lutherische Sprache, wenn sie selbst bekannten: „Das Sakrament des Nachtmahls Christi ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi unter Brod und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt“, aber es war auch die gelindeste Sprache Melanchthons, in welcher sie sogleich beifügten: „oder das Sakrament ist nach den Worten Pauli die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, worin uns der Herr mit den sichtbaren Zeichen des Brodes und des Weines seinen Leib und sein Blut wahrhaftig darreiche, und uns dadurch seine Verheißungen bestätige, daß er uns um seines Todes willen unsere Sünden vergeben und wahrhaftig kräftig in uns sein wolle. Dagegen verschwiegen sie den Unterschied zwischen mündlichem und geistlichem Genuß und die Theilnahme der Unwürdigen an dem Leib des Herrn [1]). Eine Zeitlang gelang es ihnen wirklich, durch diese Unredlichkeiten [2]) das anfängliche Mißtrauen des Kurfürsten

---

1) Im J. 1563 versicherten sie dem Kurfürsten: „Calvin's Lehre sei von der ihrigen so weit entfernt als der Himmel von der Erde. — 2) Calinich: Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen, Einleitung.

zu besiegen, er hielt ungeachtet mancher Warnungen von Außen seine Theologen für gut lutherisch, — bis die **Exegesis perspicua et integra controversiae de sacra coena** v. J. 1574 den Thatbestand an den Tag brachte uud der heillosen Verwirrung ein Ende machte.

Diese berüchtigte Schrift über deren Verfasser heute noch ein unaufgehelltes Dunkel schwebt [1]), enthält im Wesentlichen nichts Neues, aber sie kennzeichnet den Standpunkt der Philippisten mit einer Präcision, wie es bis dahin noch nicht geschehen war. Sie vertritt die Calvinische Abendmahlslehre in Form der Melanchthonischen unter heftiger Polemik gegen die lutherische und geht geradezu auf die Beseitigung derselben aus. Man kann sie das Programm der Partei nennen. Sie beginnt mit der Polemik gegen die lutherische Christologie, gegen die **communicatio idiomatum**, insbesondere gegen die Ubiquität Christi: nur seiner Gottheit nach ist er in seiner Kirche, nur im Geiste ist er in den Herzen der Seinigen zugegen und wirksam, während seine menschliche Natur im Himmel und fern von uns bleibt — eine andere Gegenwart Christi als diese rein inwendige, durch das Wort vermittelte gibt es überhaupt nicht, daher auch im Sakrament nicht. Die Anwendung davon auf das Abendmahl lautet: **Corpus Christi abductum est nobis, ergo nulla pars (?) substantiae ex illo nobis infunditur . . Dicta de manducatione carnis Christi sunt intelligenda de interiori, spirituali renovatione, non de transfusione reali carnis . . Coena significat renati nutritionem et communionem sumentis et Christi, qui pios pascit vera agnitione Dei, vera vita et laetitia in ipso.** Damit fielen sofort alle charakteristischen Bestimmungen der kirchlichen Lehre: die **unio sacramentalis** von Brod und Leib, der mündliche Genuß, der Genuß der Unwürdigen, die Möglichkeit einer Gegenwart des wahren Leibes und Blutes, als irrige dahin. Wenn die **Exegesis** zuweilen gleichwohl von einer *κοινωνία* **corporalis** mit Christo redet, so meint sie die Theilnahme an seinem mystischen

---

[1]) Sie ist aus der Druckerei des Buchhändlers Vögelin in Leipzig hervorgegangen mit dem fingirten Druckort Genf und in Genfer Lettern. Für den Verf. wurde anfangs der Calvinist Rüdinger in Wittenberg, dann der Schlesische Arzt Curäus gehalten, worüber gegenwärtig doch wieder Bedenken entstanden sind.

Leibe, quod est ecclesia, nicht an seinem verherrlichten, geht also in so fern noch hinter Calvin zurück. Dagegen legt sie, wie überhaupt die Wittenberger in den vorhin angeführten Schriften, großes Gewicht darauf, daß Christus persönlich im Sakrament zugegen und wirksam sei ((filius Dei personaliter praesens et efficax est [1]) — und das ist die Wahrheit auf dieser Seite, eine Wahrheit die freilich nach dem Obigen restringirt werden muß. Die kirchliche Lehre aber wird von ihnen entstellt ja geradezu verhöhnt: sie sei eine Ausgeburt des Flacianismus, — man hätte das neuerdings nicht nachsagen sollen — sie statuire eine physische und lokale Impanation, eine papistische Transsubstantiation, einen kapernaitischen grobsinnlichen Genuß, und widerstreite den Artikeln von der Himmelfahrt Christi und seinem Sitzen zur Rechten des Vaters. Die Annahme einer Ubiquität, sei es im relativen oder absoluten Sinne, vernichte die Wahrheit seiner menschlichen Natur und sei eben so schriftwidrig als unvernünftig. Dieß der wesentliche Inhalt des berühmten Schriftstücks.

Es wurde in Wittenberg von den Professoren dringend empfohlen, nach auswärts verbreitet und öffnete endlich dem Kurfürsten die Augen. Er konnte jetzt über Lehre und Tendenz seiner Theologen nicht mehr im Zweifel bleiben. Zahlreiche Anfragen, Proteste, Bekenntnisse liefen aufs neue von außen her ein, was sich in Deutschland noch nicht dem Calvinismus zugewendet hatte stand dagegen auf, und der enttäuschte erzürnte Landesherr schritt mit strengen Maßregeln ein. Ein inquisitorisches Verfahren wurde eingeleitet, ein Theil der sogenannten Sakramentirer des Landes verwiesen, die Häupter mit harten, ja grausamen Strafen belegt, und der Kryptocalvinismus in Kursachsen mit Gewalt erdrückt [2]).

Werfen wir von da einen Blick zurück auf die zahlreichen Vertheidiger der kirchlichen Lehre, so haben sie theils die Entstellungen und Verwirrungen derselben von Seiten der Gegner aufgedeckt, theils den Thatbestand richtig bekämpft, theils das Dogma positiv gründlich erörtert [3]); etwas Neues nicht hinzugefügt. Manche von

---

1) So auch in dem consens. Dresd. D. 3 und in der Grundveste.

2) Schmid a. a. O. S. 279 ff. und Calinich a. a. O. S. 100 ff. über den weitern Verlauf. — 3) Das Beste that auch hier M. Chemnitz: Fun-

ihnen, das läßt sich nicht verkennen, haben durch unvorsichtige Ausdrücke die gegnerischen Ausstellungen mitveranlaßt, oder statt das Ganze der Lehre ins Auge zu fassen, nur einzelne Momente derselben behandelt, insbesondere hinter der Gegenwart des Leibes Christi in den irdischen Elementen den allumfassenden Begriff der Handlung zurücktreten lassen, wodurch dann ihre Darstellung den Schein der Aeußerlichkeit gewinnt. Auch über die Consecration und die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl finden sich Unklarheiten und Differenzen. Allein die Betonung jener Einzelmomente war dadurch vernothwendigt, daß es sich bei ihnen gerade um die von den Gegnern beanstandeten oder mißdeuteten Punkte handelte, auf deren Wahrung und Richtigstellung Alles ankam, die noch obwaltenden Differenzen aber waren von sehr untergeordneter Bedeutung. Auf das Wesentliche hin hatte sich ein einhelliger Consensus herausgestellt. Er lag bereits vor der Entstehung der **Concordienformel** vielbezeugt und abgeschlossen vor [1]).

Ihre nächste Aufgabe war es daher hier wieder, diesen Consensus aufzuzeigen, und sie that es Art. VII durch den Nachweis, daß die in der Kirche nunmehr durchgekämpfte Abendmahlslehre genau dieselbe sei, welche die Augustana, die Apologie, die Wittenberger Concordie, die Schmalkaldischen Artikel und die Katechismen bekannten, wenn man anders diese Bekenntnisse im Sinne Luthers, als des eigentlichen Interpreten des kirchlichen Bewußtseins verstehe. Solida Decl. S. 648—53.

Darauf hin verwirft sie einerseits die katholische Lehre von der Transsubstantiation sammt der von der Messe, von der Anbetung der Hostie und von der Kelchentziehung, andrerseits die Doktrin der sogenannten Sakramentirer, die sich in die lutherische Kirche eingedrängt, bis in ihre feinsten Nüancen, weil sie unter der Hülle gleichlautender Worte einen von dem kirchlichen Bekenntniß wesentlich verschiedenen Sinn verberge [2]). „Daher denn durch diese herr-

damenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumptione corporis et sanguinis Christi in s. coena, 1569.

[1]) Ueber den Verlauf der Gesch. nach der kirchenpolitischen Seite, die Verhandlungen und Maßnahmen der Landesfürsten über eine doktrinelle Einigung bis zum Fürstentag in Naumburg s. Preger, Matthias Flacius Illyrikus 2, 1 ff. und Schmid a. a. O. S. 291 ff. — [2]) Vgl. Solida Decl. S. 646. „Obwohl etliche Sakramentirer sich befleißen, mit Worten auf das allernäheste der

lichen, scheinbaren Worte viel höhere Leute betrogen worden, wenn sie vorgaben und gerühmt, sie seien keiner andern Meinung, denn daß der Herr Christus wahrhaftig, wesentlich, lebendig in seinem Abendmahle gegenwärtig sei; verstehen aber solches allein nach seiner göttlichen Natur und nicht von seinem Leibe und Blute, der nur im Himmel und nicht auf Erden sei, und gibt uns mit Brod und Wein seinen wahren Leib und Blut zu essen, geistlich durch den Glauben, aber nicht leiblich mit dem Munde zu genießen."

Dann stellt sie positiv die Lehre von dem heiligen Mahle einfach mit Berufung auf jene älteren Bekenntniße auf und faßt sie summarisch in die Formel: **quod in sacra coena Domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint praesentia et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur (Epit.** S. 539). Ihren Schriftgrund habe diese Lehre in den Einsetzungsworten, welche nach einfachem Wortverstand, nicht figürlich, verblümt, sondern wie sie lauten, mit einfältigem Glauben zu fassen und auszulegen sind; also **vera et substantialis praesentia corporis et sanguinis Christi**.

Als untrügliche Merkmale dieser Gegenwart nennt sie die **manducatio oralis**, im Gegensatz gegen die blos geistliche Nießung der Sakramentirer, und als nothwendige Consequenz die **manducatio indignorum** im Gegensatz zu der **manducatio spiritualis** mittelst des Glaubens und zur Wahrung der Objectivität des Sakramentes **(fides nostra sacramentum non efficit)**.

Dazu fügt sie dann eine Reihe von Näherbestimmungen und Verwahrungen vor Mißdeutungen. Sie erklärt a) daß im heiligen Mahle keine lokale Inclusion des Leibes und Blutes Christi im Brod und Wein, auch kein bloßes Nebeneinander statt finde, wohl aber eine wirkliche Union, welche darin an der hypostatischen ihre

---

Augsburgischen Konfession, und dieser Kirchen Form oder Weise zu reden, zu gebrauchen und bekennen, daß im heiligen Abendmahl der Leib Christi wahrhaftig von den Gläubigen empfangen werde; dennoch wenn man sie ihre Meinung eigentlich, aufrichtig und deutlich anzuzeigen dringet, so erklären sie sich alle einträchtig also, daß der wahre wesentliche Leib und Blut Christi vom gesegneten Brod und Wein im Abendmahl ja so weit als der höchste Himmel von der Erden abwesend sei u. s. w. — S. die ganze lange Reihe der negativa Epit. S. 541—544 und Solid. Dec. S. 670 ff.

Analogie hat, daß beide, das Himmlische und das Irdische, ohne Verwandlung sich durchdringen, nur daß hier die Verbindung keine persönliche ist, sondern eine sakramentale, wie es Luther nennt, deren Wesen ein Mysterium bleibt, S. D. 654. Diese sakramentale Vereinigung macht die irdischen Elemente zum Mittel für die Mit- und Austheilung der übersinnlichen Substanz des wahren Leibes und Blutes Christi; und nichts anders als dieß will der bekenntnißmäßige Satz besagen: cum pane, in pane, sub pane adesse et exhiberi corpus Christi (S. D. 654). Sie erklärt b) daß von der manducatio oralis alle sinnlichen Vorstellungen fern zu halten, alle sermones, qui crasse, carnaliter et capernaitice de coena proferuntur zu verwerfen seien; denn es ist diese mündliche Nießung, obschon eine wahre, doch um ihres Gegenstandes willen eine übersinnliche „übernatürliche", ja man kann sie eine geistliche nennen im Gegensatz gegen die grob-sinnliche (tametsi enim participatio illa ore fit tamen modus spiritualis est[1]), nur nicht im reformirten Sinne. Von diesem mündlichen Genuß ist aber wohl zu unterscheiden das „geistliche Essen und Trinken" (Joh. 6), welches nichts anderes ist als der Glaube und überall, wo das Wort gehört und gläubig angenommen wird, statt findet, während jenes lediglich im Akt des Abendmahls. Dieses geistliche Essen muß zu dem mündlichen hinzukommen, wenn es segenbringend sein soll; „außerdem bleibt es nicht nur unheilsam, sondern auch schädlich und verdammlich" S. D. S. 660 – 661. S. 670 §. 105. Indem sie c) erklärt, daß alle Abendmahlsgäste ausnahmslos, auch die „Unwürdigen" des Herrn Leib und Blut empfangen die Einen zum Trost und Leben die Andern zum Gericht, bestimmt sie genau die Begriffe der „Würdigkeit und Unwürdigkeit" als gleichbedeutend mit „Glaube" und „Unbußfertigkeit und Unglaube" Ep. 541. 19 S. D. S. 662, und redet dabei überaus tröstlich zu den redlichen, schwachgläubigen, betrübten Christen, denen noch die volle Freudigkeit des Glaubens fehlt und denen der Blick auf die innewohnende Sünde den hellen Schein der Gnade verdunkelt: sie sollen sich dadurch nicht von dem heiligen Mahle abhalten lassen, denn sie zählen nicht zu den Un-

---

[1]) Womit die unvorsichtige Aeußerung Luther's, daß der Leib Christi mit den Zähnen zerbissen werde, stillschweigend abgelehnt wird.

würdigen, ja gerade sie seien die Leute, für welche dieses hochwürdige Sakrament vornehmlich verordnet ist (662).

Alle diese Nebenbestimmungen der Concordienformel enthalten nichts, was über den Inhalt der älteren Bekenntnisse, namentlich des großen Katechismus hinausginge; sie sind nur die nothwendige Berichtigung der mituntergelaufenen Mißdeutungen.

Auch was sie über den Segen des heiligen Mahles sagt, geht darüber nicht hinaus. Sie wiederholt da nur die früheren Angaben: Stärkung des Glaubens, Vergewisserung und Aneignung aller Wohlthaten, die uns Christus durch seinen Tod erworben hat, Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. Von der Errungenschaft Luther's, deren wir oben S. 348 gedachten, macht sie hier keinen Gebrauch. Wir könnten dies vielleicht beklagen, weil gerade darin, wie mich wenigstens bedünkt, eine nothwendige Ergänzung, vielleicht der Punkt liegt, von dem aus sich erst die ganze Bedeutung des Abendmahls für die christliche Gemeinde erkennen läßt. Indessen werden wir diese Zurückhaltung nur loben, wenn wir erwägen, daß der Gedanke einer Mittheilung der Leiblichkeit Christi an unsere Leiblichkeit in der heil. Schrift mehr angedeutet als ausgeführt ist (1 Kor. 11, 16. 17. Ephes. 5, 30. 32. vgl. 26), an sich schwierig, jener Zeit aber ohnehin noch ein Problem war. Doch wehrt sie der Theologie eine weitere Verfolgung desselben nicht.

Allerdings aber thut die Concordienformel noch einen Schritt weiter.

Sie hebt den Begriff der Handlung, der schon von Luther aufgestellt, aber von seinen Schülern nicht immer genügend gewürdigt worden ist, — mit Nachdruck hervor und verhilft damit dem Wahren an der Wittenberger oder Melanchthonischen Richtung zu seinem Recht: das Abendmahl ist wesentlich Handlung, und nur als wirkliche, vollständige, stiftungsmäßig vollzogene Handlung Sakrament: nihil habet rationem sacramenti extra usum seu actionem divinitus institutum; so vollzogen aber ist sie als menschliche zugleich göttliche Handlung, Handlung des seiner Gemeinde persönlich gegenwärtigen Gottmenschen: Christus enim ipse verus Deus et homo in coena sua, in legitimo nimirum ejus usu, vere et substantialiter praesens est. Daher ist es auch nicht an sich die Recitation der Einsetzungsworte durch den Diener der Kirche, welche

die Präsenz seines wahren Leibes in den irdischen Elementen bewirkt, sondern das Wort und die Allmacht des in der menschlichen, von ihm geordneten und nach seinem Geheiß vollzogenen Action wirksamen Christus (suum mandatum et factum cum recitatione nostra conjungit). Er selbst theilt heute noch aus Kraft der ersten Einsetzung unter Brod und Wein sein Fleisch und Blut den Abendmahlsgästen aus (663—665). Erst von diesem Gesichtspunkte aus, mit welchem Luther's Lehre von den Gnadenmitteln zur vollen Anwendung kommt, läßt sich eine lebendige Anschauung vom Abendmahl gewinnen und die Mannigfaltigkeit der einzelnen oben bezeichneten Momente zu einem Organismus verbinden; erst von hier aus tritt das Verhältniß des irdischen Zeichens und der übersinnlichen res, des menschlichen und des göttlichen Thuns bei diesem Mysterium ins rechte Licht und verschwindet der Schein der Aeußerlichkeit, der außerdem den einzelnen Bestimmungen anhaftet. Gewiß ein bedeutender Fortschritt — aber ein höchst dankenswerther, der die nothwendige Spitze, oder wenn man will, die Basis des Dogma bildet, weil ihm der Begriff der Handlung schon von vornherein zu Grunde liegt[1]). Wir werden also hierin nicht nur eine richtige Konsequenz des alten Bekenntnisses, sondern einen wirklichen Fortschritt erkennen dürfen.

Der andere Punkt ist die Verbindung in welche die Concordienformel das Abendmahl mit der Person Christi setzt. Die persönliche Gegenwart Christi im Abendmahl hat zur Voraussetzung einen Zustand des Gottmenschen, kraft dessen seine gottmenschliche Existenz nicht auf einen bestimmten Raum eingeschränkt ist, die substanzielle Gegenwart seines wahren Leibes und

---

[1]) Am besten hat diesen Gedanken hernach Johann Gerhard ausgeführt, wenn er sagt: causa efficiens s. coenae est Christus, verus Deus et verus homo in unitate personae; .... neque solum primae institutionis tempore s. coenam discipulis suis administravit, sed adhuc hodie secundum utramque naturam praesens est, quoties juxta ipsius institutionem s. coena in ecclesia administratur atque ipsemet corpus et sanguinem suum communicantibus distribuit. Die menschliche symbolische Handlung ist das Medium für das göttlich=sacramentliche Thun. Is enim est, qui per ministerium in hoc mysterio agit, et quod ipsemet olim instituit ac promisit, re ipsa adhuc praestat.

Blutes hat zur Voraussetzung die Möglichkeit quod Christus corpore suo praesens esse possit, ubicunque voluerit, ibique imprimis ubi suam praesentiam illam, ut in sacra coena, in verbo suo praemisit. Die Negation dieser Möglichkeit zerstört das ganze lutherische Dogma. Da es nun die Reformirten gerade von da aus bekämpften, so konnte es Luther nicht umgehen, auf die Vertheidigung dieser Möglichkeit und damit auf die Person Christi selbst einzugehen. Wir werden im folgenden Abschnitt sehen, bis zu welch tiefsinniger Auffassung der Christologie er auf diesem Wege fortgeschritten ist. Zunächst hat Alles, was er darüber und namentlich über die verschiedenen Weisen der göttlichen und gottmenschlichen Gegenwart sagt, jenen apologetischen Zweck. Aber es konnte nicht fehlen, daß diese Auffassung selbst wieder auf seine Abendmahlslehre zurückwirkte und ihre Eigenthümlichkeit mitbestimmte. Die Concordienformel nahm nun, weil sie denselben Gegnern gegenüberstand, diese genuine lutherische Verbindung und Anschauung in sich auf (S. D. 667—670), sie gründete die Möglichkeit der leiblichen Gegenwart im Abendmahl auf die gottmenschliche Wahrheit und Allmächtigkeit Christi [1]) und führte damit überhaupt die Grundanschauung des Reformators in das Dogma vom Abendmahl und von der Person Christi ein. Sie hat, indem sie Luther's Abendmahlslehre sich aneignete, zugleich den tiefsinnigen Realismus Luthers der Kirche zugeeignet und bewahrt.

Das achte ich für den zweiten, bedeutenden Fortschritt.

Den Schriftgrund des Dogma aber sieht die Concordienformel wie Luther lediglich in den Einsetzungsworten: „Auf diesem festen unbeweglichen unzweifelhaften Fels der Wahrheit steht sie mit ihrer Abendmahlslehre.“ Wie dieß die Solida Declaratio an zahlreichen Orten ausgesprochen hat, so erklärt sich auch die Vorrede zum Concordienbuch darüber also: Desgleichen obwohl etliche Theologen, wie auch Lutherus selbsten, vom heiligen Abendmahl in die Disputation von der persönlichen Vereinigung beider Naturen in Christo,

---

1) S. D. S. 670 §. 106: Fides nostra in hoc articulo de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in coena s. super veri et omnipotentis Dei, domini nostri et salvatoris J. Ch. veritatem et omnipotentiam est fundata et exstructa.

doch wider ihren Willen, von den Widersachern gezogen: so erklären sich unsere Theologen, Inhalts des Konkordien-Buchs und der darinnen begriffenen Norma lauter, daß unser und des Buchs beständiger Meinung nach die Christen im Handel von des Herrn Abendmahl auf keinen andern, sondern auf diesen einigen Grund und Fundament, nämlich auf die Worte der Stiftung des Testaments Christi gewiesen werden sollen, welcher allmächtig und wahrhaftig und demnach zu verschaffen vermag, was er verordnet und in seinem Wort verheißen hat, und daß sie bei diesem Grunde unangefochten bleiben, von andern Gründen nicht disputiren, sondern mit einfältigem Glauben bei den einfältigen Worten Christi verharren, welches am sichersten und bei dem gemeinen Laien auch erbaulich, der diese Disputation nicht ergreifen kann. Wenn aber die Widersacher solchen unsern einfältigen Glauben und Verstand der Worte des Testaments Christi anfechten und als einen Unglauben schelten, und uns fürwerfen, als sei unser einfältiger Verstand und Glaube wider die Artikel unsers christlichen Glaubens, besonders von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von seiner Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten der allmächtigen Kraft und Majestät Gottes, und demnach falsch und unrecht: so solle durch wahrhaftige Erklärung der Artikel unsers christlichen Glaubens angezeichnet und erwiesen werden, daß obgemeldter unser einfältiger Verstand der Worte Christi denselben Artikeln nicht zuwider sei."

II.

Die Christologie.

Was wir soeben von einer Fortbildung der Abendmahlslehre sagten, das gilt in noch höherem Maße von der Christologie. Die protestantische Kirche hat dieses Centraldogma um einen praktisch und theologisch gleich wichtigen bedeutenden Schritt gefördert, und auch hier war es wieder Luther, der das Beste dabei gethan hat. Die Grundzüge seiner eigenthümlichen, tiefsinnigen Auffassung sind zur kirchlichen geworden. Es wird daher unsere Hauptaufgabe sein, die Glaubens- und Gedankenarbeit, die er daran gewendet hat, durch ihre Stadien hindurch zu verfolgen und so zur Anschauung zu bringen, was auch das meiste Interesse darbietet.

Die Gesammtentwicklung unseres Dogma verläuft in zwei Abschnitten: dem einen bis Luther's Tod, dem andern von da bis zur Concordien-Formel.

Erster Abschnitt.

Daß die lutherische Kirche die Lehre der alten Kirche von der Person Christi, wie sie in dem Chalcedonense mit dessen drei Grundbestimmungen: wahre Gottheit und wahre Menschheit in Einer Person vorlag, nicht nur sich angeeignet, sondern in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt hat, wurde oben bereits constatirt. Luther namentlich faßte sie in ihrer eminenten Wichtigkeit für die Versöhnung. Die Kraft und Wahrheit derselben ist wesentlich dadurch bedingt, daß sie ein gottmenschliches Werk ist. „Nur Gott konnte die großmächtige Gewalt der Sünde, des Todes und des Fluches, welcher die ganze Welt unterlag, überwinden und zu nichte machen. Derenthalben alle die, so die Gottheit Christi anfechten und verläugnen, endlich das ganze Christenthum verlieren und stracks eitel Türken und Heiden werden müssen“ [1]). Nicht weniger ist ihm an der wahren Menschheit gelegen, „denn wäre Christus nicht wahrer Mensch, rechter natürlicher Mensch, so hätte er nicht leiden und sterben und die Erlösung des menschlichen Geschlechtes nicht ausrichten können“, — aber freilich weder mit der Gottheit an ihr selbst, abgesondert von der Menschheit, noch mit der Menschheit in **abstracto**, losgelöst von der Gottheit, ist uns geholfen: auf die Einigung beider in der Person Christi kommt Alles an [2]). Nur in

---

1) Comment. an die Galater zu 3, 13; opera lat. 2, 22—23. — 2) „Siehe, also lerne diesen Artikel fassen, daß man diese Person Christi ganz behalte, und beider Naturen Werk in einander schließt, obwohl die Naturen unterschieden sind“ (Joh. 14. Walch VIII, 170). Weil auf beiden zumal das Heil des Menschen steht, sind auch die Angriffe des Argen auf beide oder vielmehr auf die drei Momente, um die es sich hier handelt, zumal gerichtet, um so entschiedener ist an ihnen festzuhalten. „Der Teufel greift Christum an mit drei Heerspitzen. Eine will ihn nicht lassen Gott sein, die andere will ihn nicht lassen Mensch sein, die dritte will ihn nicht lassen thun, was er gethan hat. Ein jeglicher der dreien will Christum zu nicht machen. Denn was hilft es, ob du erkennest, daß er Gott sei, wo du nicht auch gläubest, daß er Mensch sei?

dem Menschgewordenen, Fleischgewordenen ist Gott mit uns versöhnt, ist er uns zugänglich, faßbar, begreiflich". „Ich habe keinen Gott, weder im Himmel noch auf Erden, weiß auch sonst von keinem außer dem Fleische, welches in dem Schooße der Jungfrau Maria liegt: denn Gott ist sonst auf alle Weise unbegreiflich, aber allein in dem Fleische Christi ist er begreiflich" .. „Christus ist der rechte Gnadenstuhl, bei dem eitel Gnade, eitel Liebe, eitel Freundlichkeit gefunden wird. Sonst wer außer Christo Gott suchen will, der findet einen Gott, wie im Mose steht, der da ist ein verzehrendes Feuer". Das sind die Grundgedanken, die Luther von vorn herein ausgesprochen und hernach stets festgehalten hat.

1) Das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi faßt er zunächst nach der herkömmlichen Weise: die Einigung tritt unmittelbar mit der Menschwerdung ein, ganz, vollständig, für immer. Der Gedanke einer allmähligen Ineinsbildung beider liegt ihm eben so fern, als der irgend einer Wandlung der Gottheit. Die Stelle Phil. 2, 5 ff. bezieht er nicht auf das Wesen Christi; er versteht darunter nur die Art, wie Christus sich gebärdet, dargestellt habe während seines irdischen Wandels [1]), das durch die Incarnation begründete Verhältniß bleibt das gleiche und selbige auf allen Stadien seines Daseins.

Dabei richtet sich nun Luther's Blick mit Vorliebe auf die menschliche Seite. In den älteren Theilen der Kirchen- und Hauspostille, insbesondere in den Weihnachtspredigten, liebt er es, die Wahrheit, die Totalität und das Werden seiner menschlichen Natur zu betonen. Er versenkt sich in das liebliche Bild des Neugeborenen und freut sich, daß sich Gott so tief zu uns herabgelassen hat, daß er unsers Gleichen geworden ist, das sollen wir festhalten im Glauben. „Wir sollen Christum lassen sein einen natürlichen

---

Denn damit hast du nicht den ganzen rechten Christum, sondern ein Gespenst des Teufels. Was hilft es, ob du bekennest, daß er Mensch sei, wo du nicht auch gläubest, daß er Gott sei? Was hilfts, daß du bekennest, er sei Gott und Mensch, wo du nicht auch gläubest, daß er für dich alles worden sei und gethan habe?" „Es müssen wahrlich alle drei Stück gegläubet sein". Erkl. der drei Symbola. E. A. Bd. 23, 261. Vgl. Bd. 45, 315—319.

[1]) Köstlin, Luther's Theologie II, 389.

Menschen, aller Maßen wie wir, und ihn nicht sondern an der Natur, ohne wo es Sünde und Gnade betrifft". Es gibt keinen herrlichern Trost. „Wir könnten Christum nicht so tief in die Natur und Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher. Darum, was nicht wider die Gnade ist, soll man seiner und seiner Mutter Natur gar nichts ablegen. Wie hätte Gott seine Güte größer mögen erzeigen, denn daß er sich so tief in Fleisch und Blut senket?" Deshalb heißt er mit seinem rechten Namen „Große Freude". Dieses liebliche Bild sollen wir in unser Herz fassen, wie unser lieber Herr Jesus so elendiglich in diese Welt geboren sei, auf daß wir lernen Gott für solche treffliche Wohlthat loben und danken, daß wir arme, elende, ja auch verdammte Menschen heut zu so großen Ehren kommen, daß wir Ein Fleisch und Blut mit dem Sohne Gottes worden sind, daß Gott unser Bruder, ja unser Fleisch und Blut ist worden. Denn gar kein Unterschied ist zwischen seinem und unserm Fleisch, denn daß sein Fleisch ohne Sünde ist. Alles Andere ist natürlich an ihm gewesen, wie an andern Menschen, es hat ihn gehungert, gedürstet, gefroren, kurz auch alle natürlichen Gebrechen, welche der Sünden halber auf uns vererbet sind, hat er getragen und gehabt wie wir. Das heißet tief sich demüthigen und herunterlassen. Denn er hätte es wohl können machen, daß er wäre ein Mensch worden, wie er jetzt im Himmel ist, da er Fleisch und Blut hat wie wir, thut aber nicht, wie wir thun. Solches hätte er wohl (schon) von Anfang können thun, aber er hat es nicht wollen thun, auf daß er anzeigete, was für Liebe er zu uns habe, daß wir uns deß freuen, trösten und rühmen können. Er ward ein Mensch wie wir, und demüthigte sich, hatte eine wirkliche Jugend und spielte wie andere Kinder; nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen". Auf Grund dieser Stelle lehrt er dann eine wirkliche Entwickelung der Menschheit Jesu nicht blos nach der leiblichen, sondern auch nach der geistigen Seite. Von seiner Kindheit heißt es in einer Weihnachtspredigt: „Es war damals noch nicht Zeit, daß er Wunderzeichen that. Er ist gegangen und erzogen wie ein ander Kind, ohne daß, wie etliche Kinder vor andern fast wohl geschickt sind, also ist auch Christus ein sonderlich geschickt Kind gewesen vor andern. — Denn man darf nicht sagen, er habe das nicht gehabt, was andern Knaben ge-

mein ist. Denn er ist kein Stein, sondern ihnen gleich gewesen, hat Gleiches gethan, gelitten, ohne Sünde, hat mit ihnen gespielet, gewandelt, und andere kindische Dinge gethan, gleichwie ein wahrer Mensch und ein wahrer Knabe". Von seinem geistlichen Wachsthum in der Kirchenpostille Bd. 10, 300: „Wenn ich's nicht könnte verstehen was Lucas meint, daß Christus zugenommen habe an Geist und Weisheit, so wollt ich seinem Wort als Gottes Wort die Ehre thun und glauben, es wäre wahr, ob ich gleich nimmermehr erfahren könnte, wie es zugegangen sei... Darum sollen wir die Worte Lucä auf's aller einfältigst verstehen von der Menschheit Christi, welche ist gewesen ein Handgezeug und Haus der Gottheit. Und ob er wohl voll Geistes und Gnaden ist allzeit gewesen, hat ihn doch der Geist nicht allzeit bewegt, sondern jetzt hiezu erweckt, jetzt dazu, wie sich die Sache begeben hat. Also auch obwohl er in ihm ist gewesen von Anfang seiner Empfängniß, doch gleichwie sein Leib wuchs, und seine Vernunft zunahm natürlicher Weise als in andern Menschen, also senkete sich auch immer mehr und mehr der Geist in ihn und bewegt ihn je länger je mehr, daß es nicht Spiegelfechten ist, da Lucas sagt, er sei stark worden im Geist, sondern wie die Wort lauten klärlich, so ist's auch auf's allereinfältigst zugegangen, daß er wahrhaftig, je älter je größer, und je größer je vernünftiger, je stärker im Geist, und voller Weisheit ist worden, vor Gott und in ihm selber vor den Leuten'; darf keiner Glossen hie nicht. Und dieser Verstand ist ohne alle Gefahr und christlich". Noch schlagender ist die oft angeführte Stelle aus den Epistelpredigten (v. J. 1521) zu Marci 13: „Von dem Tag und der Stunde weiß Niemand, auch die Engel nicht im Himmel, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater". Ist nicht noth hier die Glosse, der Sohn weiß nicht, das ist, er will's nicht sagen. Was thut die Glosse? Die Menschheit Christi hat eben wie ein ander heilig natürlicher Mensch nicht allzeit alle Dinge gedacht, geredt, gewollt, gemerkt, wie etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwei Naturen und ihr Werk in einander unweislich. Wie er nicht allzeit alle Dinge gesehen, gehört und gefühlt hat, so hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführet hat und ihm vorbracht. Voller Gnaden und Weisheit ist er gewesen, daß Alles was ihm vorgekommen ist, hat

er können urtheilen und lehren, darum, daß die Gottheit, die allein alle Dinge siehet und weiß, in ihm persönlich und gegenwärtig war. Und endlich Alles was von Christi Erniedrigung und Erhöhung gesagt ist, soll dem Menschen zugelegt werden, denn göttliche Natur mag weder geniedrigt noch erhöhet werden", Bd. 7, 185.

In denselben Jahrgängen vindicirt Luther auch das Leiden der menschlichen Natur sonderlich: „Wo die Schrift sagt, Christus habe gelitten u. s. w., ist Niemand so thöricht, er weiß, daß ihn die Schrift allda für einen Menschen anzeigt, denn Gott kann nicht leiden und sterben". Von der Versuchungsgeschichte sagt er: „Da redet unser Herr Jesus als ein Mensch, der im Kampfe steht und mit dem Tode ringt" (Walch XIII, 547. 582), von der Gottverlassenheit am Kreuz: „In Wahrheit ist er von Gott verlassen gewesen, nicht daß die Gottheit von der Menschheit geschieden sei (denn Gottheit und Menschheit in dieser Person also vereinigt sind, daß sie in Ewigkeit nicht mögen getrennt werden), sondern daß die Gottheit sich eingezogen und verborgen hat, daß es scheinet und wer es lieset sagen möchte: „Hier ist kein Gott, sondern lauter Mensch, dazu betrübter und verzagter Mensch". — Dem entsprechend hebt Luther auch den Unterschied der Stände stärker hervor, z. B. zu Hebr. 1, 3: „Das ist gesagt der Meinung, daß der Mensch Christus habe angefangen Gott zu sein und sei verklärt und kund geworden, daß er Gott sei" (Bd. 7, 197).

Beides faßt er dann in der Glosse zu 1 Pet. 3, 18 so zusammen: „Das ist die Meinung, daß Christus durch sein Leiden genommen ist von dem Leben, das Fleisch und Blut ist, wie ein Mensch auf Erden, der in Fleisch und Blut lebt, gehet und stehet .... und Er nun in ein ander Leben gesetzt ist und lebendig gemacht nach dem Geist, getreten in ein geistlich und übernatürlich Leben, das mit sich begreift das ganze Leben, das Christus jetzund hat an Seel und Leib, also daß er nicht mehr einen fleischlichen, sondern geistlichen Leib hat". — Zuweilen unterscheidet er auch zwischen beiden Ständen so, daß er sagt, „Christus habe, da er Mensch ward, die Allmacht nach der Menschheit empfangen, aber heimlich gehalten bis zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt, da hat es sollen offenbart und verklärt werden", 37, 33. Eben so 39, 55. 40, 49: Herr über Alles sei Christus der Gottheit nach

von Ewigkeit, und durch die Auferweckung von den Todten verklärt, d. h. als Herr erwiesen, geoffenbart.

Diese ganze Reihe von Ausführungen gehört zu dem Schönsten in den bezeichneten Predigten Luther's. Sie ergeben sich ihm unmittelbar aus dem Text der Schrift. Es scheint ihnen eine stärkere Unterscheidung zwischen der Menschheit und Gottheit zu Grunde zu liegen, man könnte sagen, eine Art von Dualismus [1]). Aber denselben Aussagen geht ganz unbefangen und stetig der obige Gedanke zur Seite, daß mit dem Akt der Menschwerdung die Person Christi vollständig gesetzt sei, daß er die ganze Gottheit, die volle Herrlichkeit des Vaters besitze, daß er allmächtig und allwissend sei, „daß er Gott sei und ein Herr aller Dinge auch nach der Menschheit"; „obwohl die zwei Naturen unterschieden sind, ist's doch Eine Person, daß Alles was Christus thut und leidet, das hat gewißlich Gott gethan und gelitten, wiewohl nur Einer Natur dasselbe begegnet ist" (7, 189 ff.).

Unmittelbar stehen diese Aussagen neben einander.

2) Den Anlaß zum tiefern Eindringen gab Luthern, wie wir wissen, erst der Abendmahlsstreit. Im Zusammenhang mit ihm hat er seine eigenthümliche Christologie entwickelt, die das ganze Gewicht auf die Personeinheit legt. Aber die innersten Motive derselben liegen weiter rückwärts: in der thatsächlichen, persönlichen Gemeinschaft des Christen mit Christus und in Christo mit Gott, welche ihm der rechtfertigende Glaube erschloß. Wie real er diese Gemeinschaft faßte ist bekannt. Schon in jenen Worten eines seiner frühesten Briefe: **tu (Christe) assumsisti meum et dedisti mihi tuum, assumsisti quod non eras et dedisti mihi quod non eram**, oder in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen, „daß die Seele zu eigen empfange Alles was Christus habe und Christo eigen werde was die Seele habe, spricht er sie aus". Der Glaube ist der persönliche Zusammenschluß mit ihm, dergestalt, daß aus Christo und dem Gläubigen Ein Leib wird, und darum auch eine völlige Gütergemeinschaft, eine Art von communicatio idiomatum zwischen beiden stattfindet, ja vielmehr eine wesen-

[1]) Köstlin, Luther's Theologie 2, 390.

hafte Einwohnung Christi in dem Christen, und zwar des ganzen unzertrennten Christus, des Gottmenschen. In der Glaubensgemeinschaft mit Ihm hat deshalb der Christ zugleich die reale und völlige Gemeinschaft mit Gott. „In und mit Christo habe ich zugleich des Vaters Herz und Willen, die Person, in welcher der Vater leibhaftig wohnet, also, daß ich mit Christo und durch ihn mit dem Vater Ein Ding bin". Man vergleiche die herrliche Stelle zu Joh. 14, 20: „Es ist und bleibt wohl der Christen Kunst, und ist eben die rechte christliche Hauptlehre und Verstand, daß sie des gewiß sein und erkennen, daß der Mann Christus wahrhaftig und eigentlich sei in Gott, und Gott in ihm, also daß er selbst wahrhaftiger lebendiger Gott ist, und darnach, daß derselbige, so in Gott und Gott in ihm ist, auch sei in uns, und wir in ihm. Denn da liegts alles an, wie wir allezeit sagen, daß es also von oben herab komme von dem Vater durch Christum, und durch ihn wieder hinauf gehe. Denn der Sohn kömmt von dem Vater herunter zu uns und hänget sich an uns, und wir hängen wiederum uns an ihn und kommen durch ihn zum Vater. Denn darum ist er Mensch worden und geboren von der Jungfrauen Maria, daß er sich sollt in uns mengen, sehen und hören lassen, ja auch uns also zu sich ziehe und an ihm halte, als dazu gesandt, daß er die, so an ihn glauben würden, hinauf zöge zum Vater, wie er in dem Vater ist. Diese Kette[1]) hat er gemacht zwischen ihm und uns und dem Vater, und uns drein geschlossen, daß wir nun in ihm sind, und er in uns ist, gleichwie er im Vater, und der Vater in ihm ist. Durch solche Einigkeit und Gemeinschaft ist unser Sünd und Tod abgethan, daß wir dafür eitel Leben und Seligkeit haben". — — Was Er von Natur ist, das werden wir aus Gnaden: Kinder Gottes, Mitgenossen, Theilhaber der göttlichen Natur, und so setzt sich im Glauben an ihn abbildlich die Menschwerdung fort. An vielen Orten, insbesondere in der Predigt über die Taufe Christi (Bd. 15, 237), spricht dieß Luther aus. Das Wort: Du bist mein lieber Sohn, sei nicht um Christi willen gesprochen, sondern um unsertwillen. Sieh auf und höre zu! Das Wort lehret uns Christum erkennen, in welcher Erkenntniß alles

---

1) And.: Kletten.

Heil stehet. Wie das? Es sagt, daß er Gottes Sohn sei und gefalle seinem Vater wohl. Mit dem Worte machet Gott aller Welt Herze lachend und fröhlich und durchgeußt alle Kreatur mit eitel göttlicher Süßigkeit und Trost. Wie so? Ei wenn ich das weiß und gewiß bin, daß der Mensch Christus Gottes Sohn ist und dem Vater wohl gefället, so bin ich auch gewiß, daß Alles, was er redet und thut, das ist eitel liebes Sohnes Wort und Werk, welches aufs allerbest Gott muß gefallen. Nun thut und leidet und redet er Alles mir zu Gute. Wie könnte nun Gott sich mehr ausschütten und lieblicher oder süßer dargeben, denn daß er spreche, es gefalle ihm herzlich wohl, daß sein Sohn Christus so freundlich mit mir redet, so herzlich mich meinet, und so mit großer Liebe für mich leidet, stirbt und Alles thut?.. Da siehest du, daß Gott mit diesen Worten Christum in sich zeucht und sich in Christum — und wiederum mit denselbigen Worten beide, sich selbst und Christum, seinen lieben Sohn, ausschüttet über uns, und sich in uns geußt und uns in sich zeucht, daß er ganz und gar vermenschet wird und wir ganz und gar vergottet werden. Wie so? Also. Weil Gott spricht, es gefalle ihm wohl, was Christus ist und thut, so führen dich die Worte dahin, daß du Gottes Wohlgefallen und sein ganz Herz in Christo siehest in allen Worten und Werken, und wiederum Christum siehest im Herzen und Wohlgefallen Gottes, und sind die Beiden ineinander auf's Allertiefest und Höhest. Weiter, weil denn Christus, das liebe und angenehme Kind in solchem Wohlgefallen und im Herzen Gottes gefasset, mit all seinem Reden und Thun dein ist und dir damit dienet, so bist du gewißlich auch im selbigen Wohlgefallen und ebenso tief im Herzen Gottes als Christus, und wiederum Gottes Wohlgefallen und Herz ebenso tief in dir, als in Christo, also daß nun du und Gott sammt seinem lieben Sohn in dir ganz und gar ist und du ganz und gar in ihm bist, und alles mit einander ein Ding ist, Gott, Christus und du" [1]).

---

[1]) Vgl. meine Christologie II, 42 ff. und Dorner III, 517 ff., wo weitere Belege. Schön sagt derselbe S. 518: Man darf wohl sagen, das Bild das Luther vom wahren Glauben aufstellt, ist durch und durch christologisch gesättigt, und so muß, wie ihm Christus des Glaubens formelles, ja immanentes Prinzip ist, auch Christi Bild aus demselben widerstrahlen.

Wie nun diese erfahrungsmäßige Gemeinschaft mit Gott in Christo das Lebenscentrum Luther's war, so wurde sie auch der innerste Kern seiner christologischen Anschauung. Mit ihr war ihm der Gedanke einer lebendigen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen gegeben, und indem er im Spiegel desselben das Verhältniß beider in der Person Christi betrachtete, mußte er die Idee einer realen persönlichen Einheit gewinnen, von welcher diejenige, die wir in ihm mit Gott haben, nur ein schwaches Abbild ist. Letztere wird ihm die Leiter, auf der er zum Verständniß jener aufsteigt. Daraus erklären sich auch schon jene früheren, mitunterlaufenden Züge.

Allerdings aber gab, wie gesagt, den eigentlichen Anlaß zur Ausführung erst der Abendmahlsstreit, näher die Abwehr der Instanzen Zwingli's. Darauf müssen wir nunmehr eingehen [1]).

3) In der Schweizerischen Abendmahlslehre, welche die Realität des Leibes und Blutes im Abendmahl läugnete, trat der lutherischen zugleich eine Christologie entgegen, welche jener Lehre vom Abendmahl genau entsprach und ihr zum Stützpunkt diente. Es war dieselbe Grundanschauung, die sich in beiden ausprägte, dieselbe Ansicht über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen, des Endlichen und Unendlichen, nur auf anderen Gebieten. Zwar ging die schweizerische Christologie wie die lutherische von den altkirchlichen Prämissen aus: Realität der Gottheit und Menschheit, Einheit der Person, — auch die letztere hat Zwingli niemals geläugnet; aber von diesem Gemeinsamen aus verfolgte er eine der lutherischen geradezu entgegengesetzte Tendenz. In demselben Maße als es dieser um die persönliche Einheit zu thun war, urgirte Zwingli den Unterschied der Naturen; aus Furcht, auf der einen Seite die (starre) Unwandelbarkeit der göttlichen, auf der andern die Kreatürlichkeit, Endlichkeit und Umschriebenheit der mensch-

---

1) Die hiehergehörigen Schriften sind: Luther's Sermon vom Sakrament wider die Schwarmgeister 1526; daß die Worte „das ist mein Leib" noch feststehen 1527; großes Bekenntniß v. J. 1528. Von Zwingli: daß die Worte, das ist mein Leichnam u. s. w. 1527 (bei Walch XX, 1493), Unterricht vom Nachtmahl 1526, der Brief an Haner. Die Philippistische Lehrweise tritt erst später, im Kryptocalvinistischen Streit, insbesondere in der Grundveste v. 1571 hervor, kommt daher hier noch nicht in Betracht.

lichen zu beeinträchtigen (finitum non est capax infiniti), hielt er beide so weit als möglich auseinander [1]). In diesem Bestreben denkt er schon die Menschwerdung ganz anders als Luther: Gott kann nichts werden, er darf in keine Veränderung, auch nicht in das Menschsein eingehen, daher ist die Menschwerdung nur die Annahme der menschlichen Natur, eine Einigung der Gottheit mit ihr, und auch dieß nur so weit, als es jene Unveränderlichkeit erlaubt. „Zu dem bisherigen Sein der Gottheit kommt nun noch ihr Verhältniß zu dieser Menschennatur hinzu; außer ihrer allgemeinen Beziehung zur Welt hat sie noch die besondere Beziehung der persönlichen Einheit zu dem Sohn der Maria". Damit geht dann selbst der genuine Begriff des Gottmenschen verloren. Das absolute Wesen der Gottheit tritt aus seiner Transcendenz nicht heraus, und was wir wirklich in dem erschienenen Gottmenschen haben, ist nicht Gott, sondern der gotterfüllte Mensch, der Geistesmensch, **homo spiritualissimus, in homine Deus** [2]).

Hiernach bestimmt sich dann auch das Verhältniß beider Naturen in Christo. Beide theilen zwar der Person ihre Eigenschaften mit, sofern nämlich diese Eine Person Gott und Mensch ist, aber einander theilen sie in Wirklichkeit Nichts mit; jede behält das Ihrige für sich, jede wirkt nach ihrer eigenen Art. In seiner Schrift an Luther: Daß diese Worte u. s. w., führt Zwingli diese strenge Scheidung nach allen Seiten durch: Nach der göttlichen Natur ist Christus Herr über alle Dinge, nach der menschlichen steht er unter dem Kaiser; nach der göttlichen weiß er alle Dinge, nach der menschlichen weiß er den Tag seiner Zukunft nicht; nach der göttlichen thut er die Wunder, nach der menschlichen kann er nichts von ihm selber thun (Joh. 5, 19); nach der göttlichen lehrt er Worte des ewigen Lebens (Joh. 8, 68), nach der menschlichen nennt er seine Lehre nicht sein, sondern deß, der ihn gesandt hat (Joh. 7, 16); nach der menschlichen hungert und dürstet ihn, leidet und stirbt er, während er nach der göttlichen ewig beim Vater, unangefochten und

---

1) Den angef. Satz finitum ꝛc. erhoben die späteren Reformirten geradezu zur letzten Instanz ihres Beweisverfahrens gegen das luther. Dogma. S. Frank a. a. O. 3, 235.

2) Vgl. die eingehende Darstellung in der Schrift Chr. Sigwart's: Ulrich Zwingli 1855 S. 129. 130.

unsterblich ist; nach der göttlichen erfüllt er allgegenwärtig Himmel und Erde, während er nach der menschlichen auf einen bestimmten Raum beschränkt ist. — „Nun geschieht es jedoch in der Schrift, erstlich, daß Christo, also dem Gottmenschen, Etwas zugeschrieben wird, was nur einer Natur zukommt, zweitens, daß eine Natur für sich genommen wird, drittens, daß der einen Natur zugeschrieben wird, was nur der andern eignet". Damit ist aber nicht eine sachliche, sondern nur eine figürliche Vermischung der Naturen gemeint. Es ist eine blose Redefigur, welche Zwingli die Alloosis, den Gegenwechsel[1]) nennt. Diese Alloosis bildet recht eigentlich den Gegensatz zur lutherischen Lehre. Sie dient Zwingli geradezu als exegetisches Prinzip, um die Schriftstellen, die seiner Christologie widersprechen, zu deuten. Z. B. „Luther sage richtig, die Rechte Gottes ist allenthalben; Allgegenwart aber ist eine göttliche Eigenschaft, also kommt sie nur der göttlichen Natur Christi zu". Wenn Johannes schreibt: Das Wort ist Mensch geworden, so ist das — weil Gott nichts werden kann — vermöge des Gegenwechsels so zu verstehen: der Mensch ist Gott geworden, und das soll dann wieder so viel heißen, als: er ist zur Einigkeit der Person des Sohnes Gottes angenommen worden. „Hingegen Joh. 3, 13 wird der Sohn des Menschen für die göttliche Natur in ihm genommen, weil er nach der menschlichen dazumal nicht im Himmel war. Wenn Christus spricht: So ihr glaubet, daß der Vater in mir u. s. w., so ist dieß von der göttlichen Natur zu verstehen; wenn er aber Joh. 12 betet: Vater erlöse mich, so bezieht sich dieß auf die menschliche, denn nach der Gottheit bedurfte er keines Erlösers".

So abstrakt mechanisch faßt Zwingli das Verhältniß beider Seiten. Obwohl in einer Person „zusammengefügt", kommt es doch zu keiner rechten Durchdringung zwischen denselben; denn das Göttliche existirt und wirkt zugleich innerhalb und außerhalb der menschlichen Natur, und das Menschliche wirkt und leidet das ihm Zukommende, ohne daß das Göttliche sich daran betheiligt. „Ein Wirken des Gottmenschen

---

[1]) Opp. 3, 525, Alloeosis est permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur.

als Einheit, ein gottmenschliches Handeln kennt Zwingli nicht". Was Christus thut, thut er entweder als Gott, oder als Mensch. Alle Stellen der Schrift, die von seinem Leiden handeln und mithin die ganze Person zum Subject haben, sind demnach einzig und allein auf die menschliche Natur zu beziehen, während umgewandt die Wunder allein von der göttlichen ausgehen [1]). Das Verhältniß beider Seiten ist also hier als ein Nebeneinander göttlicher und menschlicher Seins- und Wirkungsweise gedacht, weßhalb der Eine Christus immer wieder in eine Zweiheit von Personen auseinander fallen will [2]); das Schlimmste aber ist, daß hiernach consequenter Weise auch da, wo es sich um die Erlösung handelt, das Gewicht ausschließlich der göttlichen Natur zufällt. Nicht Christus als Mensch und nicht sein Tod als Tod menschlicher Natur ist Gegenstand des Glaubens: quae enim de fide in Christum aut ejus mortem dicuntur, non spectant humanam in eo naturam. — Caro non prodest quidquam, non solum in pane sed etiam in cruce .. non sanguis est, qui emundat, sed purificator spiritus (Zwingli an Haner). Hat ihm nun die Menschheit so wenig Bedeutung selbst für die Erlösung, so noch viel weniger für den Stand der Erhöhung; da verschwindet sie ganz: quatenus Christus mundum vivificat, hinc est quod Deus Deique filius est, non quatenus caro est. Die Intercession reducirt sich auf ein bloßes Verhältniß und jede Art der Mittheilung des Leibes Christi im Abendmahl erscheint als etwas völlig Unnützes: nam caro non prodest quidquam. So weit Zwingli.

Es ist dieß im Wesentlichen dieselbe Anschauung, die wir auch bei Bullinger und später bei Beza und den Verfassern der admonitio Neostadiensis finden: Unio facit communia nomina. Naturae uni nequaquam est commune quod est alterius. — Communicationem idiomatum respectu naturarum non realem, sed verbalem esse. — Distinctae naturarum in uno Christo actiones — wovon später.

---

1) Walch a. a. O. — 2) Man vergleiche mit diesen meist wörtlichen Auszügen die Urtheile reformirter Theologen, z. B. Schenkel: das Wesen des Protest. I, 327, Schneckenburger: zur kirchl. Christologie 47, Alex. Schweizer: die Glaubenslehre der reform. Kirche II, 362 ff.

Da nun Zwingli von ihr aus gegen Luther's Abendmahlslehre argumentirte, so konnte es nicht fehlen, daß der Kampf über letztere zugleich zum christologischen wurde.

Die nächste und allgemeinste Folge dieses Zusammenhangs war, daß hier Luther das Dogma nicht von dem Akt der Menschwerdung und nicht von der geschichtlichen Lebensgestalt des Erlösers aus, sondern von der Gestalt des zur Rechten Gottes erhöheten Christus aus zu construiren sich gedrungen sah, denn eben dieß war der Punkt, dem die Gegner ihre Waffen entnehmen; erst von da aus geht er dann auf die **unio hypostatica** zurück. Die weitere Folge war, daß die Omnipräsenz Christi in den Vordergrund trat und zum Hauptgesichtspunkt der ganzen Betrachtungsweise wurde, weil sich darauf der ganze Streit concentrirte. An diesem Einen Moment entwickelte sich das ganze Dogma.

Der Verlauf war dieser: Carlstadt und nach ihm Zwingli und Oekolampad argumentirten gegen Luther's Lehre von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl aus dem Sitzen zur Rechten Gottes im Himmel, in folgender Weise: Weil Christus im Himmel zur Rechten des Vaters sitzt, kann er seinem Leibe nach nicht im Sakrament auf Erden sein. Darauf antwortet Luther („daß die Worte das ist mein Leib noch feststehen"): Mit nichten; hat Christus die reale Gegenwart seines Leibes im Abendmahle verheißen, so muß er auch da sein, und mithin auch da sein können, trotzdem, daß er im Himmel ist. Das verbürgt sein Wort; das Eine kann kein Hinderniß für das Andere sein, weil Beides die Schrift bezeugt, und der Widerspruch, der darin für die Vernunft zu liegen scheint, darf uns nicht im mindesten abhalten, der Schrift Recht zu geben (20, 47. 75) [1]). In der That liege auch kein wirklicher Widerspruch darin; denn die Rechte Gottes ist nicht ein sonderlicher Ort im Himmel, auf welchen Christus mit seinem leiblichen menschlichen Dasein beschränkt wäre —

---

1) Vgl. Bek. v. Abendm. 20, 200. Auf diesen Grund kommt Luther immer wieder zurück. Wer ihm darin nicht beistimmt, mit dem kann er nicht weiter streiten: „Wer Gottes Worten nicht will glauben, der darf von mir Nichts weiter fordern. — Summa Summarum, daß jene viel sagen: es reime sich nicht, darum sei es also, wollen wir eben so umwenden und das Widerspiel sagen: Gottes Wort ist wahr; darum muß dein Dünkel falsch sein".

eine wahrhaft kindische Vorstellung, wie sie Luther nennt; er fragt, ob denn Christus dort auf einem güldenen Stuhle sitze, ob er spazieren gehe, mit den Engeln musicire, was er überhaupt dortselbst vornehme; sondern es ist „Gottes allmächtige Gewalt, welche zugleich nirgends sein kann und doch an allen Orten sein muß", d. h., welche göttlich-allgegenwärtig ist. „Nirgends kann sie an einigem Ort sein (spreche ich), denn wo sie irgend an etlichem Ort wäre, müßte sie daselbst begreiflich und beschlossen sein, wie alles dasjenige, so an einem Ort ist, muß an demselbigen Ort beschlossen und abgemessen sein, also daß es dieweil an keinem andern Ort sein kann. Die göttliche Gewalt aber mag und kann nicht also beschlossen und abgemessen sein. Denn sie ist unbegreiflich und unmeßlich, außer und über alles, das da ist und sein kann. Wiederum, muß sie an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten Baumblatt. Ursach: denn Gott ist's, der alle Ding schafft, wirkt und erhält, durch seine allmächtige Gewalt und rechte Hand, wie unser Glaube bekennet. Soll er's aber schaffen und erhalten, so muß er daselbst sein, und seine Creatur sowohl im Allerinwendigsten als im Allerauswendigsten machen und erhalten. Darum muß er ja in einer jeglichen Creatur in ihrem Allerinwendigsten und Auswendigsten, um und um, durch und durch, unten und oben, selbst da sein, daß nicht Gegenwärtigers noch Innerlichers sein kann in allen Creaturen, denn Gott mit seiner Gewalt" (20, 58. 61. 64). — Ist nun Christus zur Rechten Gottes, so ist er eo ipso allmächtig und allenthalben gegenwärtig, und zwar beides auch als Mensch; denn gerade als Mensch ist er zur Rechten Gottes erhöht, participirt also als Mensch an der göttlichen Seins- und Wirkungsweise, welche mit jenem Sitzen zur Rechten bezeichnet wird, und kann demnach nicht nur im Abendmahl seinem Leibe nach zugegen sein, sondern ist es an allen Orten, im Himmel und auf Erden, so gewiß die Rechte Gottes allenthalben ist, im Herzen des Gläubigen, in und über allen Kreaturen. „Glaubest du, daß er sitzt zur Rechten Gottes und herrschet, so ist dein Herz im Himmel, nicht im Schein und Traum, sondern wahrhaftig. Er braucht nicht hinauf- und herabzufahren vom Himmel durch die Luft, er braucht sich nicht herabziehen zu lassen in's Brod, sondern ist um uns und in uns an allen Orten, hat alle Ding vor Augen, ist uns näher

denn keine Kreatur der andern“ (20, 62. 65. 67). Bek. vom Abendm. S. 206. — Wie das zugehe, ist uns nicht zu wissen, wir sollens gläuben, weil es die Schrift und Artikel des Glaubens so gewaltig bestätigen.

Diesen Ausführungen Luther's geht nun eine eben so entschiedene Verwerfung der Zwingli'schen Alloösis zur Seite. Sie ist um jeden Preis abzuwehren. Denn einmal zerreißt sie die Einheit der Person; „wo die Alloösis soll bestehen, wie sie Zwingli führt, so wird Christus zwo Personen sein müssen, eine göttliche und eine menschliche, weil er die Sprüche vom Leiden allein auf die menschliche Natur zeucht und aller Dinge von der Gottheit wendet; denn wo die Werke zertheilt und gesondert werden, da muß auch die Person zertrennet werden; denn die Person ist's, die Alles thut und leidet, eins nach dieser Natur, das andere nach jener“ (20, 206). (S. das Weitere unten). Ferner zerstört sie durch die ihr inhärirende Annahme, daß nur die Menschheit gelitten habe, die ganze Bedeutung des Erlösungswerkes: „Dahin führt ihn (den Zwingli) sein Dünkel, daß er die Person Christi zertrennet, und läßt uns keinen andern Christum bleiben, denn einen lautern Menschen, der für uns gestorben und uns erlöset habe. Welches christliche Herz kann doch solches hören oder leiden?“ Ist doch damit der ganze christliche Glaube vernichtet und aller Welt Seligkeit allerdinge weggenommen. „Denn wer allein durch Menschheit erlöset ist, der ist freilich noch nicht erlöset, wird auch nimmermehr erlöset“ (225). „Darum hüt dich, sag ich, für der Alloösis, sie ist des Teufels Larven; denn sie richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollt ein Christ sein“. Daß sie die ganze schriftgemäße Abendmahlslehre zerstört, ist ohnehin klar. „Summa, es ist unsäglich, was der Teufel mit der Alloösi sucht“ (203). Sie ist eine Erdichtung der Vernunft, eine Häresie, welche die schriftgemäße Christologie zerstört (203. 225). — Man sieht, Luther hat bereits die ganze weit über die Abendmahlslehre hinausreichende Bedeutung des Gegensatzes, um den es sich hier handelte, vollständig durchschaut.

Was wir bisher darüber mittheilten, war zumeist im Blick auf den zur Rechten Gottes erhöheten Gottmenschen geredet. Aber Luther ging von da aus — fast unvermerkt — auf den noch im

Fleische lebenden Christus über und übertrug, was er von jenem ausgesagt hatte, ohne weiters auf diesen, ganz abgesehen von dem Unterschied der Stände, wie denn umgewandt diese Nichtunterscheidung sich auch schon durch das Obige hindurchzieht. So gestaltete sich seine vollständig ausgeführte Christologie [1]).

Ihre Tendenz ist der volle Begriff eines Gott-Menschen, ihr Grundgedanke, daß in der Person Christi Gottheit und Menschheit, beide in ihrer Totalität und Realität, nicht nur beisammen, nicht nur irgendwie vereinigt sind, sondern zur Einheit Einer Persönlichkeit (im vollsten Sinn des Wortes) zusammengegangen sind, dergestalt, daß es ein und dasselbe Ich ist, welches Gotte und dem Menschen eignet, ein gottmenschliches Centrum, von welchem alle Radien der geistleiblichen Selbstbethätigung ausgehen und wohin sie zurückgehen; wir würden etwa sagen: Ein gottmenschliches Subject, in welchem das Ich des göttlichen Logos und das Ich des Menschensohnes sich identificirt haben. Und dieses Verhältniß (**unio hypostatica**) ist unmittelbar mit der Menschwerdung gesetzt.

Luther nun drückt sich freilich nicht so aus, aber er ringt mit der Sprache nach dem Ausdruck für denselben Gedanken, er dringt darauf, „daß das Wort ein rechter natürlicher Mensch geworden, daß der Mensch Jesus rechter und wahrhaftiger Gott sei", was er dann näher in die beiden Sätze faßt: einmal: die Menschheit ist mit Gott Eine Person geworden und also ganz und gar in Gott gezogen über alle Kreatur, und das andere Mal: „Gott ist ganz und gar Mensch nach der Einen Person, nämlich des Sohnes" (25, 310. 30, 222). Wie ernstlich es mit diesem Menschwerden gemeint sei, sieht man insbesondere daraus, daß Luther Gott in Christo menschlicher Weise ein Wesen haben läßt (25, 314), daß er wiederholt erklärt, „durch die Menschwerdung werde der unsterbliche Gott Dasjenige, so leiden und alle menschlichen Idiomata haben muß" (312), und zu Joh. 1, 14: „Das Wort ward Fleisch, ist so viel: der Sohn Gottes ist ein menschlicher Sohn worden, des Vaters ewiger Sohn ist ein zeitlicher, der unanfänglich ein anfänglicher Sohn geworden.

[1]) So bes. in dem großen Bekenntniß, wo er den Ausgangspunkt in der Menschwerdung nimmt.

Das sollst du aber so verstehen, daß du nicht zween Söhne aus Gottes und Marien Sohn machest, sondern Einer muß sein; er hat wohl zweierlei Geburt, eine in Ewigkeit vom Vater, die andere zeitlich von der Jungfrau, und ist doch nur der einige Sohn, der vom Vater ewig, von der Jungfrau zeitlich geboren ist" (46, 32. 33), und ein ander Mal: „Wir haben einen gewissen Herrn, den wir ergreifen können, — und der aus einem unendlichen Gott ein endlicher und beschließlicher Mensch worden ist" (47, 182). Gottheit und Menschheit sind also in Christo Eine Person, Ein Subject, „Ein Ding, Ein Wesen, daher man mit Recht sagt, dieser Mensch ist Gott, Gott ist dieser Mensch" (30, 294. 46, 41. 42). Und eben darin besteht der specifische Unterschied Christi: „In Christo ist etwas Anderes, Höheres und Größeres vor allen Kreaturen. Denn in ihm ist Gott nicht allein gegenwärtig und wesentlich, wie in allen Andern, sondern wohnet auch leibhaftig in ihm, also, daß eine Person ist: Mensch und Gott. Und wiewohl ich kann sagen von allen Kreaturen: da ist Gott, oder Gott ist in dem, so kann ich doch nicht sagen: das ist Gott selbst. Aber von Christo sagt der Glaube nicht allein, daß Gott in ihm ist, sondern also: Christus ist Gott selbst. Und wer einen Menschen erwürgt, mag wohl heißen ein Mörder des Dings, das Gottes ist und da Gott innen ist. Aber wer Christum erwürget, der hat Gottes Sohn, Gott und den Herrn der Herrlichkeit selbst erwürget. Daß nun Gott nicht allein in ihm ist, sondern auch in ihm wohnet, also daß Gott und Mensch eine Person wird: das ist das hohe Werk der Wunder Gottes, das alle Vernunft zu Narren macht, und der Glaube allein halten muß, sonst ist's verloren" (30, 63). — Man kann sich nicht significanter ausdrücken, als es hier Luther thut.

Mit diesem Vollbegriff der persönlichen Einheit ist ihm nun auch die Unzertrennlichkeit, die Wechseldurchdringung oder Mittheilung und die Gemeinschaft der Lebensthätigkeit beider Naturen in der Person gegeben. Sie müssen sich beide in jedem Momente, und zwar in ihrer Totalität, unmittelbar gegenwärtig sein, beide in jedem Lebensakte sich vollständig durchdringen; wo nicht, so fallen sie immer wieder in zwei Personen auseinander: „Wo Gott ist, sagt Luther, da ist auch der Mensch, was

Gott thut, das thut auch der Mensch, und was der Mensch thut und leidet, das thut und leidet Gott". Ich kann daher, wenn ich Jesum in seinem geschichtlichen Leben ansehe, sagen: „Wohlan, da gehet Christus auf Erden und ist die ganze Gottheit persönlich wesentlich in ihm auf Erden", aber auch: „des Menschensohn ist im Himmel, auf Erden und auch im Himmel" (30, 62. 67; 46, 332. 333); ich kann von dem Sohne Marias sagen: „Gott wird geboren, Gott liegt in der Krippe, Gott wird gekreuzigt, leidet und stirbt; aber auch: dieser Mensch ist über alle Dinge, hat und regiert alle Dinge, ist allmächtig, allgegenwärtig wie Gott. Beide, diese Unzertrennlichkeit der Existenz und diese Einheit der Thätigkeiten, sind die gleichnothwendigen Folgen der **unio hypostatica.** In zahlreichen lehrhaften Stellen spricht sie Luther aus. Die Unzertrennlichkeit am genialsten in den berühmten Worten des großen Bekenntnisses 20, 211: „Hie mußt du stehen und sagen: Christus, wo er ist, da ist er eine natürliche Person, und ist auch natürlich und persönlich daselbst, wie das wohl beweiset sein Empfängniß in Mutterleibe. Denn sollt er Gottes Sohn sein, so mußte er natürlich und persönlich in Mutterleibe sein und Mensch werden. Ist er nun natürlich und persönlich wo er ist, so muß er daselbst auch Mensch sein. Denn es sind nicht zwei zertrennete Personen, sondern ein einige Person. Wo sie ist, da ist sie die einige unzertrennete Person. Und wo du kannst sagen: hier ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennet, weil ich alsdenn mit der Wahrheit könnte sagen: Hier ist Gott, der nicht Mensch ist, und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht! denn hieraus wollte folgen, daß Raum und Stätte die zwo Naturen von einander sonderten und die Person zertrenneten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht könnten trennen noch von einander reißen. Und es sollte mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müßte er alleine ein bloßer abgesonderter Gott und göttliche Person sein, ohne Menschheit. Nein Geselle wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen; sie lassen sich nicht sondern und von ein=

ander trennen, es ist Eine Person worden, und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen gehet". Von der Einheit der Thätigkeiten aber heißt es in der Schrift von den Concilien gegen den Nestorischen Irrthum: „Wenn ich also predigte: Jesus, Zimmermann zu Nazareth (denn so nennen ihn die Evangelien, **Filium Fabri**), gehet dort auf der Gassen, und holet seiner Mutter ein Krüglein Wasser und ein Pfennig werth Brods, daß er mit seiner Mutter esse und trinke; und derselbe Jesus Zimmermann (Matth. 13, 55. Marc. 6, 3) ist der rechtige wahrhaftige Gott in einer Person: solchs gibt mir Nestorius zu und sagt, es sei recht. Wenn ich aber also sage: dort gehet Gott auf der Gassen, holet Wasser und Brod, daß er mit seiner Mutter esse und trinke; diese Rede gestehet mir Nestorius nicht zu, sondern spricht: Wasser holen, Brod kaufen, Mutter haben, mit ihr essen und trinken, das sind **idiomata**, Eigenschaften menschlicher und nicht göttlicher Natur. Also, wenn ich sage: Jesus Zimmermann ist von den Juden gekreuzigt, und derselbe Jesus ist der rechte Gott, solches gibt mir Nestorius zu, es sei recht. Sage ich aber: Gott ist von den Juden gekreuzigt, so spricht er Nein. Denn Kreuz, Leiden und Sterben ist nicht göttlicher, sondern menschlicher Natur **idioma** oder Eigenschaft". 25, 310. Vgl. 46, 45; 47, 176. Aber eben hier liegt der Irrthum. Denn freilich **in abstracto** gedacht kann die göttliche Natur nicht leiden und sterben, aber um der persönlichen Vereinigung willen wird Alles, so der menschlichen Natur in Christo eignet, auch communicirt und gegeben der göttlichen, also daß recht und wahrhaftig gesagt wird: Gott wird geboren, liegt in der Krippen, leidet, stirbt u. s. w. (s. unten).

Zur Bezeichnung dieses Verhältnisses brauchte Luther früher den Ausdruck **praedicatio identica**, später den herkömmlichen **communicatio idiomatum**, womit er an die altkirchliche Christologie anknüpft. Aber er braucht ihn so, daß er vollen Ernst damit macht[1]). Denn auch mit den Idiomen der göttlichen und menschlichen Natur, welche an sich allerdings unvereinbar scheinen, verhält

---

[1]) WW. 25, 309: **Idioma** heißt, was einer Natur anhangt oder ihr Eigenschaft ist, als sterben, leiden, weinen, reden, lachen, essen, trinken, schlafen, trauern, freuen, geboren werden, Mutter haben, Brüste saugen, gehen, stehen,

es sich nicht so, als ob die Person Christi nur der gemeinsame Ort für sie wäre, worin sie beisammen sind, sondern die in ihr persönlich geeinten Naturen theilen sich und damit ihre (ihnen inhärirenden) Eigenschaften an einander mit, und zwar ist diese Mittheilung eine reale und gegenseitige: „Die göttliche Natur gibt der menschlichen ihre Eigenschaft und hinwiederum die Menschheit auch der göttlichen Natur" (30, 204; 47, 177). Jene einseitige Beschränkung, wie wir sie bei den spätern protestantischen Dogmatikern finden, liegt Luthern fern. Man vergleiche zum Beispiel mit den angeführten Stellen Bd. 25, 312: „Wir Christen müssen die idiomata der zwo Naturen in Christo der Person gleich und alle zueignen, als, Christus ist Gott und Mensch in einer Person. Darum, was von ihm geredet wird als Menschen, das muß man von Gott auch reden, nämlich, Christus ist gestorben, und Christus ist Gott, darum ist Gott gestorben; nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit. Denn vom abgesonderten Gott ist beides falsch, nämlich daß Christus Gott sei, und Gott gestorben sei. Beides ist falsch. Denn da ist Gott nicht Mensch. Dünkts aber Nestorium wunderlich sein, daß Gott stirbt, sollt er denken, daß ja so wunderlich ist, daß Gott Mensch wird. Denn damit wird der unsterbliche Gott dasjenige, so sterben, leiden, und alle menschliche idiomata haben muß. Was wäre sonst derselbe Mensch, mit dem sich Gott persönlich vereinigt, wenn er nicht rechte menschliche idiomata haben sollt? Es müßte ein Gespenst sein, wie die Manichäer zuvor hatten gelehrt. Wiederum, was man von Gott redet, muß auch dem Menschen zugemessen werden. Nämlich, Gott hat die Welt geschaffen, und ist allmächtig: der Mensch Christus ist Gott, darum hat der Mensch Christus die Welt geschaffen, und ist allmächtig. Ursache: es ist Eine Person worden aus Gott und Mensch, darum führt die Person beider Naturen idiomata" [1]).

arbeiten, sitzen, liegen, und was des mehr ist, heißen idiomata naturae humanae, d. i. Eigenschaften, die einem Menschen von Natur anhangen, als die er thun oder leiden kann, auch wohl muß, denn idioma griechisch, proprium latine ist Ein Ding; laß uns dieweil ein Eigenschaft heißen. Wiederum idioma deitatis, göttlicher Natur Eigenschaft ist, daß sie unsterblich, allmächtig, unendlich, nicht geboren, nicht isset, trinkt, schläft, stehet, gehet, trauret, weinet.

[1]) Vgl. Bd. 25, 318. 319. Bd. 35, 92. Bd. 46, 364 – 66. Bd. 47, 176. 177. Bd. 49, 137.

Gerade in diesem Zusammenhang dringt Luther aufs stärkste darauf, daß die Gottheit in Christo mitgelitten habe, daß man sagen könne und solle: „Gottes Leiden, Gottes Tod", ohne jedoch Sinn und Möglichkeit dieses Satzes, dessen Anstößigkeit für das Denken er vollständig anerkennt, näher zu erklären [1]). Er ist ihm eine unabweisbare Consequenz seiner Personeinheit und ein Postulat des Glaubens an die Erlösung.

Wie dieser einzelne Punkt, so hat für Luther die ganze bisher dargelegte Christologie die tiefste praktische Bedeutung. Es handelt sich ihm jetzt nicht mehr blos um die Gegenwart Christi im heil. Mahle, sondern um die durch Christi Tod geschehene Erlösung von Sünde und Tod, und um die durch ihn vermittelte stetige Gnadengegenwart bei den Erlösten. In ersterer Hinsicht sagt er (von den Conciliis und Kirchen): „Wir Christen müssen das wissen, wo Gott nicht mit in der Wagschale ist und das Gewichte gibt, so sinken wir mit unserer Wagschale zu Grunde. Das meine ich also: wo es nicht sollt heißen: Gott ist für uns gestorben, sondern allein ein Mensch, so sind wir verloren: aber wenn Gottes Tod und Gott gestorben in der Wageschüssel liegt, so sinkt er unter und wir fahren empor als eine leichte, ledige Schüssel. Aber er kann auch wohl wieder emporfahren oder aus seiner Schüssel springen. Er könnte aber nicht in die Schüssel sitzen, er müßte uns gleich ein Mensch werden, daß es heißen könnte: Gott gestorben, Gottes Marter, Gottes Blut, Gottes Tod. Denn Gott in seiner Natur kann nicht sterben; aber nun Gott und Mensch vereinigt ist in Einer Person, so heißts recht: Gottes Tod, wenn der Mensch stirbt, der mit Gott Ein Ding oder Eine Person ist, (25, 312); 15, 146. Vgl. im großen Bekenntniß vom Abendmahl 20, 203, „wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir Christus ein schlechter Trost". Im Hinblick auf die Eine Person predigt er über Matth. 22, 34:

---

[1]) Vgl. mit den angef. Stellen den Brief Luther's v. J. 1541, de Wette Bd. VI (v. Seidemann), Antwort auf die Frage an recte ac vere dicatur, quod Christus mortuus sit secundum divinitatem, die Tischreden und die weiteren Nachweise bei Köstlin, Luther's Theologie 2, 171 ff. Ueber die theologische Lösung der Frage s. Frank 3, 253.

„Darum folgt gewaltiglich, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sei. Und das will der Text haben und zwingts. Denn soll er Davids Sohn sein, so muß er rechter, wahrer Mensch sein; hinwiederum soll er so hoch sitzen als Gott selbst, daß nichts weder im Himmel noch auf Erden ist, das nicht unter ihm sei, so muß er wahrer Gott sein. Da ist in einander Gott und Mensch. Und dieweil er Mensch ist, gehört er uns an, daß wir uns sein annehmen als des, der in unserm Geschlecht ist, unser Fleisch und Blut hat. Also auch, weil er Gott ist, ist er unser Mittler und Versöhner vor Gott. Das ist denn der rechte Christus, daß er dort unsers Herrn Gottes mächtig ist, denn er ist auch Gott und wir sein mächtig sind, darum daß er unser Fleisch und Blut ist. Nun, daß er Gott ist, das mag er droben für sich behalten, darum aber ist er Mensch, daß er uns Alles gebe und mittheile". (Kirchenpostille 18, 225). „Darum wir es für einen schädlichen Irrthum halten, daß Christo solche Majestät entzogen, dadurch den Christen ihr höchster Trost genommen wird, den sie von der Gegenwärtigkeit ihres Hauptes und Königs haben, der ihnen versprochen hat, daß nicht allein seine blose Gottheit bei ihnen sein werde, welche gegen uns arme Sünder wie ein verzehrendes Feuer gegen dürre Stoppeln ist, sondern Er, Er der Mensch, der mit ihnen geredet hat, der alle Trübsal in seiner angenommen menschlichen Natur versucht hat, der auch dahero mit uns, als mit Menschen und seinen Brüdern, ein Mitleiden haben kann, der wolle bei uns sein in all unsern Nöthen, nach der Natur, nach welcher er unser Bruder ist und wir Fleisch von seinem Fleische sind".

So viel über die Grundzüge der Christologie Luther's.

Er hält sie constant fest, auch gegenüber den fortwährenden Instanzen Zwingli's, der dadurch Gottes Ehre beeinträchtigt glaubte. „Das ist unsers Herrn Gottes Ehre, daß er sich so tief herunterläßt", erwidert er, er hält ihm den Grundsatz entgegen: **finitum capax est infiniti**, wolle man den nicht zugeben, so könne überhaupt von einer Menschwerdung nicht die Rede sein.

Vergleichen wir sie mit der altkirchlichen, so bildet sie unverkennbar einen bedeutenden Fortschritt. Die alte Kirche hatte ihre christologische Arbeit mit dem Chalcedonense abgeschlossen. Zwei vollständige Naturen, zusammengehend in Eine Hypostase, unver-

mischt und ungetrennt, war das wohlerwogene Resultat. Aber das gegenseitige Verhältniß der Naturen innerhalb der Einen Hypostase war damit noch nicht genau bestimmt. Beide deckten und durchdrangen sich noch nicht vollständig. Ein gewisser Dualismus bedrohte noch immer die Einheit. Ueberhaupt präponderirte das Göttliche noch zu einseitig über dem Menschlichen. Dieß fühlte man auch damals wohl. Daher die bedeutsamen Versuche eines Cyrill, eines Joh. v. Damaskus, die Einheit zu vertiefen. Nur daß diese Versuche nicht durchgreifend genug waren [1]). Im Mittelalter hatten einzelne Scholastiker zu Gunsten der Gegenwart Christi im Abendmahle auf künstliche Weise weiter zu kommen gesucht, ohne jedoch über die Vorstellung eines räumlichen extensum des im Himmel befindlichen Leibes Christi hinaus zu gelangen. Eben hier setzt nun Luther ein, indem er die Menschheit Christi, tiefer als es bisher geschehen war, in die Gottheit hineinbildete und beide in eine reale, gegenseitige, persönliche Lebenseinheit, in die Einheit Eines Ich zusammengehen ließ. Es ist das in der That ein kühner Schritt, wodurch nun auch die menschliche Seite Christi erst zu ihrem vollen Rechte kommt, und diesen Fortschritt gerade in dieser Richtung gemacht zu haben, ist sich Luther selbst klar bewußt. „Die Schwärmer und Zwinglius, sagt er, trennen die Gottheit von der Menschheit in Christo und lehren allein auf Gott sehen, nicht auf die Menschheit. Ich aber glaube also an den Sohn Gottes, daß ich ihn nicht reiße von dem Sohn, so von Maria geboren ist. Mein Glaube haftet nicht allein an Gottes Sohn oder an der Gottheit, sondern auch an dem, der da heißt von Maria geboren und ist derselbe, der für mich gelitten hat, also daß der Sohn Gottes eingewickelt sei in die Menschheit und Eine Person sei, daß ichs nicht von einander solle trennen und sagen, die Menschheit sei kein nütze, sondern allein die Gottheit... Viel Lehrer haben also gelehret, und ich bin vor Zeiten auch ein solcher Doctor gewesen, daß ich hab die Menschheit ausgeschlossen und dafür gehalten, ich thäte wohl, wenn ich Christi Gottheit und Menschheit von einander scheidete. Das haben vor Zeiten die höhesten Theologi gethan, daß sie von der Menschheit Christi geflogen sind zu der Gott-

---

[1]) S. 1. Theil der Dogmengesch. S. 335 u. 372 ff.

heit, und sich allein an dieselbige gehänget, und gedachten, man müßte die Menschheit Christi nicht kennen. Aber man muß so steigen zu der Gottheit Christi und daran sich halten, daß man die Menschheit Christi nicht verlasse, und zur Gottheit Christi allein komme. Sonst fallen wir von der Leitern herab. Darum nicht also; du sollst von keinem Gott noch Sohn Gottes Etwas wissen, es sei denn der, so da heiße, geboren aus der Jungfrauen Marien, und der da sei Mensch worden; wie der christliche Glaube davon redet... Und so Jemand ihn scheiden will von Gottes Sohne, und eine Wand machen zwischen Gottes Sohne, und dem Sohne von Maria der Jungfrau geboren, so nimm einen solchen Prediger nicht auf, und höre ihn nicht; sondern sage: Ich weiß von keinem Gott oder Gottes Sohne, denn da der christliche Glaube von ihm sagt: Ich glaube an Jesum Christum". (Bd. 47, 362, v. J. 1537—39). So klar ist er sich der Stelle bewußt, die er mit seiner Christologie einnimmt.

3) Aber eben hiemit erwuchs ihm eine große Schwierigkeit. Herkommend von den Verhandlungen über das heilige Mähl hat Luther eine höhere, freiere, illokale Existenzweise zunächst des erhöheten Christus gelehrt. Vermöge ihrer könne er auch dem Leibe nach da sein wo er's in seinem Wort verheißen hat [1]). Diese Existenzweise trägt er nun, ohne den Unterschied der Stände näher zu berücksichtigen, über auch auf den noch im Stande der irdisch-menschlichen Beschränktheit, im natürlichen Leben stehenden Christus. Er gründet es auf die **unio hypostatica** [2]). Von hieran also soll ihm jene freie Weltgegenwärtigkeit und Allmächtigkeit eignen. Und zwar, wie es Luther constant behauptet, ohne daß dadurch die leiblich natürliche Beschränkung des Leibes Christi aufgehoben, oder die Wahrheit der geschichtlichen Heilsthatsachen, des Todes, der Auferstehung, der Himmelfahrt alterirt werde. Er bleibt dabei, „daß Christus auf Erden leiblich ging, daß er Raum nahm und gab nach seiner Größe, wie er auch nach der Auferstehung thut, daß sein Leib endlich sei". Da liegt denn die Schwierigkeit, von der wir sagten. Sie ist eine zwiefache: einmal eine solche Existenzweise der

[1]) Bis dahin ist Luther im Recht. — [2]) Zuweilen identificirt er da die Erhebung zur Herrlichkeit mit der Menschwerdung.

menschlichen Natur vorstellig zu machen, und sodann sie mit dem behaupteten Fortbestand der irdisch-menschlichen zu vereinbaren, oder vielmehr sie gegen die von daher sich erhebenden Instanzen zu vertheidigen. Denn sofort hatten Zwingli, Oekolampad u. a. Schweizer den Einwand erhoben: durch diese Lehre werde die Gottheit in die Menschheit eingefaßt und verändert, die Menschheit über die natürliche Grenze ausgedehnt, daß sie also weit und unendlich sei, wie die Gottheit, damit aber geradezu in ihrer Eigenthümlichkeit aufgehoben oder in die unendliche Gottheit verwandelt. Ein unendlicher, ein allgegenwärtiger Leib sei ein Widerspruch, eine Unmöglichkeit, ein Unding, weil der Natur des Leibes schlechthin zuwider; die Vorstellung, daß Christus, während er leiblich auf Erden wandelte, zugleich dem Leibe nach im Himmel sei, vernichte die Wahrheit seines ganzen irdisch-menschlichen Lebens. Es sind dieß dieselben Bedenken, die man auch späterhin fortwährend wiederholt hat. Diese Bedenken abzuweisen machte nun Luther (im großen Bekenntniß 30, 208) die größten Anstrengungen. Er erneuert da den Versuch der Scholastiker, die Kluft, die das Mittelalter noch gelassen, zu durchbrechen[1]); er erinnert an die Lehre Occams, daß es mehrfache Weisen gebe, an einem Orte zu sein: localiter, definitive, repletive. „Localiter oder circumscriptive ist ein Ding an einem Orte, wenn Ort und Körper sich mit einander reimen, treffen und messen, wie der Wein im Fasse nicht mehr Raum einnimmt, noch das Faß Raum gibt, denn so viel des Weines ist. Definitive, unbegreiflich, wenn das Ding oder Körper nicht greiflich an einem Orte ist, und sich nicht abmisset nach dem Raum des Orts, da es ist, sondern kann etwa viel Raums, etwa wenig Raums einnehmen". So kann ein Engel oder Geist in einem ganzen Hause oder auch in einer Nußschale sein. So staken in dem Besessenen Mark. 5 eine ganze Legion, also an sechstausend Teufel. Ein Ding ist an Oertern repletive, übernatürlich, d. i., wenn Etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist, alle Orte füllet und doch von keinem Orte abgemessen und begriffen wird, nach dem Raum des Ortes, da es ist. Diese Weise kommt allein Gott zu Jer. 23, 23 (209). Womit jedoch nicht geläugnet werden soll, daß es für Gott noch

---

[1]) Rettberg, Studien und Kritiken 1839 Heft 1.

andere Weisen zu sein gibt. Die erste hatte Christus auf Erden, da er Raum nahm und gab nach seiner Größe. Die zweite hat er gebraucht, da er aus verschlossenem Grabe fuhr und durch verschlossene Thüren kam und im Brot und Wein im Abendmahle. Die dritte übernatürliche himmlische Weise kommt Christo zu, da er mit Gott Eine Person ist (209. 216). Auf sie kommt es hier an. — Das ist jene göttliche Seinsweise, deren auch schon die früheren Schriften gedenken (29, 337. 30, 58—60) [1]); eine Gegenwart, vermöge deren man nicht nur sagen kann, daß Gott allen Dingen gegenwärtig sei, sondern auch, daß sie ihm gegenwärtig sind (210. 216). An dieser göttlichen Seinsweise hat nun auch die menschliche Natur Christi vermöge der persönlichen Einheit mit der Gottheit Theil (211). „Wollen wir Christen sein und recht von Christo denken, so müssen wir also von ihm denken, daß die Gottheit sei außer und über allen Kreaturen; zum andern müssen wir denken, daß die Menschheit, wiewohl sie auch eine Kreatur ist, aber weil sie also an Gott klebt, daß sie Eine Person mit der Gottheit ist, so muß sie auch höher, über und außer allen Kreaturen sein, doch unter Gott alleine. Hier kommen wir also mit Christo außer allen Kreaturen beide nach der Menschheit und Gottheit, da sind wir in einem andern Lande mit der Menschheit, denn da sie auf Erden ging, nämlich außer und über allen Krea-

---

1) Die zweite hat ihre Bedeutung speciell für die Gegenwart Christi im Abendmahl. Sie soll zeigen, daß er auch wenn er wie die Gegner wollen, im Himmel an einem sonderlichen Ort wäre, dennoch seinem Leibe nach auch im Sakrament zugegen sein könnte (220). Hierher gehören die Gleichnisse aus der Natur, die da zeigen, daß ein und dasselbe in Vielem sein könne: die Gleichnisse vom Krystall, von der Sonne, die sich im Wasser spiegelt, von der Stimme, dem Auge u. s. w. „Die kleine Stimme bringt zugleich in Tausend Ohren und jedes Ohr hat nicht ein Stück der Stimme, sondern faßt sie ganz"; „das kleine Auge des Menschen faßt in Einen Blick den halben Himmel mit der Sonne, und wiederum die Sonne erscheinet ganz in jeder ihrer Strahlen", 218 ff. vgl. 273. Uebrigens denkt auch hiebei Luther nicht an eine durch die Auferstehung erst ermöglichte Beschaffenheit des Leibes Christi; denn zwar wird diese Weise zu sein den Heiligen künftig zu Theil werden, aber Christus konnte sie seinem Leibe geben, sobald er wollte. „Er hat sie gebraucht im Nachtmahl, und, wie man glaubt, da er von seiner Mutter geboren war" u. s. w. S. 215. 216. 229.

turen, blos in der Gottheit" (223). — Die natürliche Beschränktheit, die räumliche Umschriebenheit des Leibes wird dadurch keineswegs aufgehoben, es wird keine lokale Ausdehnung, keine materielle Expansion der Menschheit gelehrt, so wenig als eine Einschränkung (Umzäunung) der Gottheit durch die Menschheit; denn diese Seinsweise ist eben eine illokale, welche gerade deshalb die lokale nicht alterirt. Man muß sich nur nicht so „grobe, fette, dicke Gedanken" darüber machen, wie die Gegner thun, man darf sie nur nicht so denken, wie „Stroh einen Sack erfüllt", sondern gotteswürdig, übernatürlich, obwohl immer real. Denn kann Christus schon nach der zweiten Weise frei-gegenwärtig sein, wie vielmehr wird er nach dieser hohen dritten Weise in allen Kreaturen wunderlicher sein, daß sie ihn nicht messen, noch begreifen, sondern vielmehr, daß er sie vor sich hat gegenwärtig, misset und begreift? Denn du mußt dieß Wesen Christi, so er mit Gott Eine Person ist, gar weit, weit außer den Kreaturen setzen, so weit als Gott draußen ist; und wiederum so tief und nahe in alle Kreatur, als Gott drinnen ist; denn er ist eine unzertrennte Person mit Gott. Wo Gott ist, da muß er auch sein, oder unser Glaube ist falsch". — Vgl. 213. 215. 217. 220. 273 ff. Und dieß Verhältniß besteht von dem Moment der Conception an, wie fortan, so schon im Mutterleibe, eben weil es durch die Menschwerdung begründet ist. „Gott ist ganz in Christo persönlich, wesentlich im Mutterleib, in der Krippe und am Kreuz, und doch zugleich an allen Enden" 29, 63. 30, 226. 277.

Von dieser Anschauung aus erklärt nun Luther auch die betreffenden Stellen wie Joh. 3, 13 und 1, 18. Wenn es hier heißt, der Menschensohn ist im Himmel, so ist damit eben jenes tief innerliche Sein der Menschheit in Gott gemeint, „denn was in Gott und für Gott ist, das ist im Himmel". Sind doch selbst wir Christen, sofern wir an Christum glauben, obwohl sterblich auf Erden, doch allbereits im Himmel, weil in Gott; wandeln wir doch indem hier unten, zugleich schon droben; ja trägt nicht der Christ auf Erden schon das Himmelreich und die ganze Realität der jenseitigen Welt in sich, weil er in Gott lebt, dessen das Alles ist; wie sollte dieß nicht in viel höherem Maße von Christo gelten? „Wie wenn ich spräche, daß nicht allein Christus im Himmel war, da er auf Erden

ging, sondern auch die Apostel und wir allesammt, so wir auf Erden sterblich sind, sofern wir an Christum glauben, im Himmel seien? So aber bezeuge es Paulus Eph. 1, 3. 2, 5. 6. Col. 3, 3. Phil. vgl. Bd. 30, 279.

Es ist also eine zwiefache Seinsweise des Herrn, bei welcher Luther in der Entwicklung der Christologie anlangt. Die Schwierigkeit, die darin unläugbar liegt, hatte für ihn kein großes Gewicht. Beide Sätze, der von der Beschränktheit und von der Unumschränktheit der menschlichen Natur, waren ihm unveräußerliche Glaubens- und Schriftwahrheiten, und in solchem Fall fragte er nicht viel weiter. Auch finden wir nicht, daß er einen Versuch gemacht hätte, seine früheren so ansprechenden Aussagen über Wachsthum und Entwicklung Jesu damit auszugleichen, aber eben so wenig sie zurückzunehmen. Er bleibt einfach dabei stehen, daß Jesus nicht minder wahrer Mensch als wahrer Gott sei. Man hat zwar behauptet, er habe später die Omnipräsenz wieder fallen lassen [1]), aber ich finde nur, daß er seltener darauf zurückkommt, weil er weniger Anlaß dazu hat, und daß er die Ausdehnung derselben über die ganze Welt nicht weiter urgirt, sondern sich auf das praktisch Wichtige beschränkt, auf die Gegenwart der Menschheit Christi in der Kirche, in den Gnadenmitteln, in Wort und Sakrament, in den Herzen der Gläubigen. Die Theilnahme seiner menschlichen Natur an der göttlichen Herrlichkeit und Allmacht, so wie der göttlichen an dem Leiden der menschlichen hat er nach wie vor behauptet [2]).

Ueberblicken wir noch einmal den ganzen Verlauf der dargelegten Verhandlungen, so können wir Luther's Glaubenskraft, Gedankenarbeit und Kühnheit die vollste Anerkennung nicht versagen. Er läßt sich von den Grundgedanken seiner Christologie muthig vorwärts treiben; jeder Schritt rückwärts, das ist ihm klar, führt zu den praktisch schlimmsten Consequenzen. Der Dualismus zwischen beiden Naturen, an dem das Dogma bisher gelitten, ist wirklich überwunden — das ist, wie bemerkt, der dogmatische Fortschritt. — Aber es fragt sich, ob er nun nicht in die menschliche hineingetragen ist? Jedenfalls hat der Gedanke jener zwiefachen Seinsweise

1) So schon Hospinian Conc. disc. p. 172, wogegen Hutter in d. Conc. conc. — 2) S. auch Köstlin, Luther's Theologie 2, 399.

besonders in der Anwendung auf den irdischen Lebensstand des Erlösers seine unüberwindlichen Schwierigkeiten. Gerade hierin, in der Nichtunterscheidung der Stände, wird der Mangel seiner Christologie zu suchen sein, der sich hinwiederum aus ihrem Ausgangspunkt vom Abendmahl erklärt [1]).

Zweiter Abschnitt.

Johann Brenz und Martin Chemnitz.

Das Dogma konnte daher hier noch nicht stehen bleiben, um so weniger, als sich gerade auf den letzten Punkt die fortgesetzten Angriffe der Reformirten und bald auch der Katholiken, insbesondere der Jesuiten, richteten; es mußte auf's neue in die Bewegung eingehen, um sich vollends durchzuarbeiten, und dabei mußte es sich dann auch herausstellen, ob und wie weit die lutherische Kirche als solche die von ihrem Stifter aufgestellte Form der Christologie sich aneignen werde. Denn zum Symbol war sie zu Lebzeiten desselben noch nicht geworden, obwohl ihre Grundgedanken im Zusammenhang mit der Lehre vom rechtfertigenden Glauben und vom Abendmahl bereits tief in das Leben der Kirche eingedrungen waren.

Diese Bewegung setzte sich nach Luther's Tod in zwei Richtungen fort, deren eine in die schwäbische, die andere in die sächsische Kirche fällt, und die dann beide in der Concordienformel zur Einheit Eines Bekenntnisses zusammengehen. Die schwäbische Kirche ging voran, an ihrer Spitze der treffliche Joh. Brenz, der treue Mitarbeiter Luther's; Mart. Chemnitz, der große Schüler Luther's und Melanchthon's ist, wenn auch nicht der alleinige, doch der bedeutendste Vertreter der etwas später in Niedersachsen beginnenden Bewegung.

Beide gehen von dem lutherischen Begriff des Gottmenschen aus: Deus est homo et homo est Deus; totus Deus est homo

---

1) Ich möchte dieß am liebsten so ausdrücken: die volle Theilnehmung der menschlichen Natur an der göttlichen Herrlichkeit ist zu früh angesetzt. Was er von Christo sagt ist, sofern es auf den Erhöheten bezogen wird, ganz schriftgemäß; sofern auf den Erniedrigten, dem geschichtlichen Lebensbilde, das uns die Evangelien davon geben, incongruent.

et totus homo est Deus, und begründen ihn wie Luther von der unio hypostatica aus; beide legen auf die Totalität, Innigkeit und Unzertrennlichkeit der persönlichen Vereinigung das Hauptgewicht, beide lehren die communicatio naturarum und die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften, insbesondere der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart an die menschliche Natur — und zwar unmittelbar in und mit der Incarnation. Beide wollen das Dogma näher entwickeln, und gehen darin über Luther hinaus, daß sie den Unterschied der Stände mehr als er berücksichtigen, und die Schwierigkeit, welche aus seiner Anschauung erwächst, zu lösen versuchen; beide aber weichen in der Art, wie sie dieß thun, selbst wieder von einander ab.

Johann Brenz hatte es mit den erneuerten Angriffen der Heidelberger zu thun [1]). Was diese Angriffe enthielten, war im Wesentlichen nichts Anderes, als die bereits von Zwingli gegen die Lutherische Christologie erhobenen Einwände: sie widerstreite der Natur des menschlichen Leibes, dem Artikel von der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten, endlich der Allmacht Gottes; nulla vi fieri posse, ut corpus Christi, salva substantia ejus, vel non sit in loco vel sit ubique, denn selbst Gott vermöge nichts zu bewirken, was der natürlichen Beschaffenheit des Leibes widerstreite. Diese Unmöglichkeit bildet die Hauptinstanz. Dazu kommen dann als weitere gleichsam selbstverständliche Vorwürfe: Confusion der beiden Naturen, Vernichtung und Absorption der menschlichen, substanzielle Expansion des Leibes Christi u. s. w. Die Heidelberger sind so weit entfernt, sich in eine freiere Existenzweise des menschlichen Leibes finden zu können, daß sie selbst den verklärten Leib des Herrn sich nicht anders zu denken vermögen, denn als „Fleisch und Blut und Gebein", „ein fleischener, beinener,

---

1) Die Hauptschriften sind auf der Einen Seite: Gründlicher Bericht vom heil. Abendmahl, gestellt durch die Universität Heidelberg, 1566; später, Bekenntniß der Kirchendiener und Theologen zu Heidelberg, 1574. Die Gegenschriften: Bekenntniß und Bericht der Theologen und Kirchendiener im Fürstenthum Würtemberg von der wahrhafftigen Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi, 1559 (in Pfaff's Acta et scripta publica eccles. Wirteb.). J. Brenz de personali unione duarum naturarum, 1561; de vera majestate Domini nostri Jesu Christi ad dextram Dei patris, 1562.

greiflicher, sichtbarer Leib" — mit seiner Existenz auf einen bestimmten Ort beschränkt, „droben über allen sichtbaren Himmeln". Auch die positive Seite ihrer Christologie bietet im Wesentlichen nichts Neues dar. Denn was die **unio personalis** betrifft, so beharren sie darauf, daß dieselbe ganz wohl bestehen könne, wenn auch keine Durchdringung der beiden Naturen, keine Mittheilung der Eigenschaften stattfinde, wenn „die Gottheit außerhalb des Leibes an allen Orten und auch in ihrem Leibe ist", — „und ist deshalb das ewige wesentliche Wort des Vaters eben so wohl Mensch an allen denen Orten, da es außerhalb seines Leibes ist, als da es drinnen ist. Denn wenn man sagt, Gott ist Mensch, ist es nicht die Meinung, daß die Gottheit nur in ihrer Menschheit und nirgend außerhalb derselben sei, sondern, daß sie mit ihrer Menschheit persönlich verbunden und mit derselben die Substanz und Wesen eines einigen Christi ist" (Gründlicher Bericht, p. 82). In dem „Bekenntniß der Theologen und Kirchendiener zu Heidelberg 1574" heißt es dann allerdings: „daß diese Person, der Mensch Jesus, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig sei", und umgewandt, „daß diese Person, die Gott ist, wahrhaftig Mensch sei und Alles thue und leide, was dieser Mensch thut und leidet", allein es wird immer sogleich die Einschränkung hinzugesetzt, „nicht nach seiner Menschheit, sondern nach seiner Gottheit, nach welcher und um welcher willen dieser Mensch wahrer Gott ist", — „nach seiner Menschheit ist er nicht allmächtig, nicht allgegenwärtig, im Abendmahl nicht leiblich präsent u. s. w." (pag. 65. 76. 73); und was daraus rückwärts für die Person selbst sich ergibt, wird p. 68 deutlich gesagt: „Wie nun in Christo zweierlei Natur und Wesen, nämlich das göttlich und das menschlich ist, also sind auch in ihm zweierlei Verstand, zweierlei Willen, zweierlei Wirkung der göttlichen und der menschlichen Natur".

Im Streit mit diesen Gegnern entwickelte und verschärfte nun Brenz den lutherischen Begriff der Personeinheit, und verfolgte mit voller Entschlossenheit die Consequenzen desselben [1]). Ja er ging darin so weit, daß er sie auf ein einseitiges Extrem trieb. Denn

[1]) Ausführliche Nachweisungen in meiner Christologie II, 348 ff., worauf ich mich hier beziehe.

er läßt nicht nur die ganze Fülle der Gottheit und mit ihr die Totalität der göttlichen Eigenschaften unmittelbar mit der Incarnation in die Menschheit Christi sich ergießen [1]); — sie ist daher selbst schon die Erhebung, die Erhöhung im eigentlichsten Sinne, mit der Erhebung zur Rechten Gottes identisch. Was die Schrift so nennt, bezeichnet nur das Offenbarwerden der schon vorhandenen Herrlichkeit der Menschheit Christi nach Außen hin (**tunc res dicitur fieri, cum innotescit ac publice factum est**). Damit ist der Unterschied der beiden Stände fast schon aufgehoben. Beide folgen nicht auf einander, sie bedeuten vielmehr ein Ineinander zweier Existenz- oder vielmehr Bethätigungs- und Erscheinungsweisen desselben Subjects. Aber selbst diesen Unterschied löst Brenz bis auf ein Minimum auf. Denn, lehrte er weiter, Christus übte jene Herrlichkeit auch schon im Stande der Erniedrigung aktuell aus, wenn auch meist auf verborgene Weise (*κρύψις κατὰ τὴν χρῆσιν*; „war also allgegenwärtig, allmächtig, allweise, während er noch als Kind in der Krippe lag; er weilte als Lazarus starb, dem **habitus externus** nach, ferne von Bethanien, während er der Majestät nach nicht nur ihm, dem Sterbenden, sondern allen Todten gegenwärtig war, um sie für die künftige Auferstehung zu bewahren, er hing am Kreuze **juxta humiliationem**, während er **juxta majestatem** die Sonne verdunkelte, die Erde erschütterte, alle Lebenden im Leben erhielt, er lag todt im Grabe, während er allmächtig Himmel und Erde erfüllte und regierte“ [2]).

---

[1]) Deus hominem in unitatem personae ita assumsit, ut effundat in eum omnem suam plenitudinem ... non tantum omnipotentiam, sed etiam omniscientiam, omnisapientiam, adeoque omnipraesentiam. —
[2]) de pers. un. 8: moriebatur in cruce juxta humiliationem et tamen conservabat in vita omnes viventes juxta majestatem. Iacebat in sepulcro mortuus exinanitione, gubernabat vivus coelum et terram majestate, ac haec quidem tempore humiliationis ante resurrectionem. Den Grund dieser Anschauung erkennt man, wenn er sagt: voluntas Dei seu *λόγος* u. s. w. Jene Erweiterung der Schranken der Menschheit ist kein Widerspruch gegen ihr Wesen. Man muß hier nämlich zwischen der Substanz und zwischen den Eigenschaften derselben (proprietates) unterscheiden; erstere könnte allerdings Gott nicht ändern, ohne das Wesen des Menschlichen zu alteriren, und er thut es auch in Christo nicht, letztere aber können gar wohl wegfallen oder andere werden, ohne daß sich damit die Sub-

Bis zu dieser Spitze gelangte Brenz; so völlig läßt er die mit der unio hypost. gesetzte comunic. nat. und idiomat. den Stand der Erniedrigung überfluthen; die Ubiquität der menschlichen Natur Christi ist ihm ein mit der Incarnation gegebenes Seinsverhältniß, eine absolute. Und gleichwohl will auch er der Wahrheit und ihrer natürlichen Entwicklung nichts vergeben, auch er weist jeden Doketismus beharrlich ab [1]).

---

stanz des Menschen ändert (de un. pers. 6. 7). Namentlich gilt dieß von dem Leibe. Die Beschränkung auf den Raum, die irdisch lokale Gebundenheit gehört nicht zu seinem Wesen, sie eignet nur dieser irdischen, empirischen, sinnlichen Welt; aber über oder vielmehr hinter ihr steht eine höhere, geistige göttliche Welt, die Welt „der geistigen und himmlischen Dinge", auch der Himmel genannt, der sinnlichen Anschauung, dem blosen Verstande verschlossen, für jetzt nur dem Auge des Glaubens zugänglich. Es ist dieß keine blos ideale, es ist vielmehr eine wahrhaft reale Welt, die auch gewissermaßen im Raume existirt, aber nicht in einem körperlichen, begrenzten, empirischen — locus circumscriptus, sondern in einem unbegrenzten, übersinnlichen; für sie gelten die irdischen Schranken und Bedingungen nicht, und finden daher auch die den empirischen Dingen entnommenen Kategorien keine Anwendung auf sie. In sie (das scheint mir Brenz a. a. O. sagen zu wollen) werden auch wir dereinst eingehen; der Mensch Jesus Christus aber gehört diesen beiden Welten (oder Seinsweisen) zumal an: der irdischen nach seinem natürlich menschlichen Dasein und insonderheit kraft seiner Erniedrigung, der himmlischen kraft seiner persönlichen Einheit mit Gott. Auf dieser Seite liegen alle die Momente, um die es sich bei der Frage nach dem Abendmahl und nach seiner Omnipräsenz handelt; aber die Gegner haben kein Auge und kein Verständniß für das Wesen dieser höhern Welt, sie messen sie mit dem Maßstab, den die irdischen Dinge darbieten: daher ihr Anstoß an der schriftgemäßen Lehre von Christo, vgl. 108. 109. 150 ff. — Hier haben wir also den spekulativen Hintergrund der Brenz'schen Christologie, deren Wurzeln übrigens auch für ihn eben da liegen, wo wir sie bei Luther gefunden haben.

[1]) Er erklärt Phil. 2, 6 ff. so: hoc id circo dicitur, non quod Christus non fuerit verus homo, corpore et anima rationali constans, sed quod in modum hominum sustinuit omnia humanarum imbecillitatum genera nascendo, crescendo, robore corporis et intellectu mentis augescendo, esuriendo .. de loco in locum ambulando et quidquid est harum infirmitatum. Potuisset juxta formam Dei statim ab initio incarnationis — heroico et coelesti corpore videri . . summam mentis sapientiam ostendere — .. dominationem exercere, sed quia erat tempus inanitionis, voluit in similitudine hominum constitui etc. .. texit et obduxit majestatem forma servi, de Maj. p. 82.

Anders die Sachsen, M. Chemnitz an der Spitze. Sie hatten eine ganz ähnliche Opposition wie die Würtemberger abzuwehren, die aus dem Kreise der sogenannten Kryptocalvinisten hervorging und im Wesentlichen dieselben Einwände erhob[1]). Ich hebe daraus, zum Verständniß des Folgenden, nur Einen Punkt hervor. Indem sie die communicatio idiomatum ablehnen, sagen sie, daß zwar Christi menschliche Natur kraft der unio hypostatica mit allen den Gaben des heiligen Geistes geziert sei, deren die menschliche als die endliche und kreatürliche fähig ist, dona creata et finita, wie sie sich auch in andern Heiligen finden, jedoch im vollsten Maaße; aber die wesentlichen und als solche unendlichen Eigenschaften der Gottheit haben sich ihr nicht mitgetheilt und konnten sich ihr nicht mittheilen, ohne ihr Wesen und ihre Kreatürlichkeit zu alteriren: finita non recipiunt infinita. „Diese Herrlichkeiten der menschlichen Natur in Christo, die sie in oder für sich selber empfangen hat, müssen demnach sonderlich angesehen und unterschieden werden von den wesentlichen Eigenschaften der göttlichen Natur, in denen Christus eines Thuns und Wesens ist... Also sind die großen und hohen Gaben und Herrlichkeiten, so die Menschheit Christi in und für sich selbst ohne Maß empfangen hat vor und nach der Verklärung, dennoch nicht ewige unendliche Eigenschaften der göttlichen Natur zu nennen, und muß in der Person Christi in alle Ewigkeit die göttliche Natur, welche unendlich ist und Alles geschaffen hat, von der menschlichen Natur, welche endlich und erschaffen ist, und darneben die Eigenschaften der göttlichen Natur, als Ewigkeit und Unendlichkeit des Wesens, Allmacht, Allwissenheit ꝛc., von den Gaben, so der menschlichen Natur in Christo mitgetheilet sind, mit Fleiß unterschieden werden". Dem entsprechend wird dann auch (insb. im Gegensatz zu Andreä) von den Wirkungen gelehrt: „Nicht soll man die unzertrennliche und unzerstörliche Vereinbarung beider Naturen in der einigen Person Christi also verstehen, daß nur das Wesen beider Naturen unver-

---

1) S. meine Christol. II S. 383. Melanchthon hat für die Christologie nichts positiv bedeutendes geleistet und sich gegen die Luther's mehr nur abwehrend verhalten. Seine Schule in Wittenberg ging diesen Weg fort, erst in der „Grundveste" trat ihr Gegensatz entschiedener hervor.

mischet und unverwandelt geblieben, sondern es hat auch eine jede Natur ihre wesentlichen, wahrhaftigen Eigenschaften an sich behalten, die göttliche ihre Ewigkeit, Unendlichkeit, unermeßliche Weisheit, Allmacht, Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit ꝛc., die menschliche Natur aber alle die wesentlichen Eigenschaften, die im Menschen sind und bleiben ohne Sünde. Ferner wie die Eigenschaften der beiden Naturen nicht in einander gegossen, oder vermenget sein, also sind auch nach der unzertrennlichen, unzerstörlichen Vereinigung die Wirkungen einer jeden Natur unterschieden".

Dieser Opposition gegenüber verfährt Chemnitz mit Vorsicht und Umsicht. Obwohl mit dem Grundgedanken Luther's völlig einverstanden ist, ist ihm doch die schwäbische Ausführung zu kühn. Er kann mit ihren Consequenzen nicht recht fertig werden, fürchtet, sie wahre die Realität des irdisch-menschlichen Lebens Christi nicht genügsam, er sinnt auf eine Limitation derselben [1]).

In diesem Interesse sucht er erstlich das Wunder der Incarnation und der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften einigermaßen zu erklären: die menschliche Natur ist allerdings an sich nicht fähig, solch eine Gottesfülle zu fassen; als die endliche hat sie ein beschränktes Maß der Empfänglichkeit für das göttliche, die räumliche Umgrenzung, die leibliche und geistige Endlichkeit gehört mit zu ihrem Begriff [2]) — es fragt sich also, wie ist eine Mittheilung der unendlichen göttlichen Eigenschaften an sie möglich ohne Zerstörung ihrer natürlichen Grenzen? Darauf antwortet er: wenn Gott schon den Gläubigen, welchen er juxta gratiam mit seinem Geiste innewohnt, durch die lebendige Innewirkung desselben so viele herrliche und übernatürliche Gaben mittheilt, ja der göttlichen Natur sie theilhaftig macht, so wird dieß in noch weit höherem Maße von der Menschheit Christi gelten, welcher die Gottheit in absoluter Fülle auf persönliche Weise (nicht blos per gratiam) einwohnt; sie muß damit alle die geistlichen und himmlischen Gaben, deren überhaupt eine geschaffene Natur fähig ist, im vollsten Maße empfangen, die

---

1) Er thut dieß in der berühmten Schrift de duabus naturis in Christo 1571 und in der von ihm verfaßten: „Wiederholte christlich gemeine Confession und Erklärung der sächsischen Kirchen" 1571.

2) Ganz anders Brenz, s. meine Christol. II S. 361.

Gottesfülle muß sich wie ein lebendiger Strom in sie ergießen, sie durchleuchten und durchwirken. Dieß sind nun allerdings noch nicht die wesentlichen Idiome der Gottheit, sondern nur erst ihre Wirkungen auf sie: **effecta ejus extra divinitatem in humanam Christi naturam, dona infusa, habitualiter ei inhaerentia;** aber sie machen doch die Menschheit zum geeigneten Organ für eine noch höhere Mittheilung, sie steigern ihre Empfänglichkeit und bilden so die lebendige Vermittlung für jene wesentlichen göttlichen Eigenschaften, welche sie außer und über ihren natürlichen Proprietäten **(praeter et supra)** vermöge der hypostatischen Union mit dem Logos empfängt (cap. 20. 21). In demselben Interesse bestimmt er zweitens, an die Kirchenväter, namentlich an Johann von Damaskus anknüpfend, den Modus der Mittheilung als lebendige Durchwirkung, als reale Manifestation des Göttlichen in der angenommenen Menschheit und durch sie; nicht als ein ruhendes Seinsverhältniß, nicht als ob die Fülle der Gottheit blos und müssig der menschlichen Natur Christi einwohnte, sondern so, daß sie mit ihrer Herrlichkeit, Kraft und Wirkung in ihr, mit und durch sie leuchte, scheine, sich beweise und erzeige, freiwillig, wie und wo Er will" (ita **ut in assumta humana luceat, cum illa et per eam se exserat);** also eine aktuelle Durchdringung, wofür wiederum das durchfeuerte Eisen die entsprechendste Analogie darbiete (c. 23). Gerade auf diese lebendige Durchdringung, auf dieses Sicherzeigen des Göttlichen in, durch und mittelst der menschlichen Natur legt Chemnitz das ganze Gewicht, ja man kann wohl sagen, daß ihm dieß den eigentlichen Begriff der Sache bildet: **communicatio majestatis in Christo definitur** ἐνεργείᾳ — weshalb er auch das sich der Menschheit mittheilende Göttliche am liebsten als **dona, virtutes et operationes** bezeichnet. So allein scheint ihm die Personeinheit gegenüber den Instanzen der Gegner vollständig gewahrt, so allein wird es klar, wie in Christo Eine Gottheit, Eine Allmacht, ein göttliches und zugleich menschliches Leben, Eine göttlich-menschliche Lebensbewegung ist. Es beruht dieß Alles auf der in dem Willen des Logos begründeten Aktualität des realen Verhältnisses, nach welchem die Menschheit das von ihm assumirte, durchwaltete Orga-

non ist, περιχώρησις (281. 323 ff. 329. 333)[1]. — Eine Bestimmung von großer Tragweite. Denn aus ihr werde es erst völlig klar, daß und wiefern beide Naturen zu dem gesammten Erlösungswerke in dem dreifachen Amte Christi zusammenwirken, so nämlich, daß die göttliche mittelst (in, cum, per) der von ihr assumirten und durchdrungenen menschlichen, diese nicht blos aus ihren natürlichen, sondern zugleich mit den ihr mitgetheilten göttlichen Kräften, auch nicht als selbstloses Medium, sondern als (relativ) selbstständiges Organ mitwirke: **divina natura voluit assumtam nostram naturam in communionem divinarum suarum operationum assumere (162. 323. 363)**[2]. Vermöge solcher Cooperation hat Christus auch nach seiner menschlichen Natur die Wunder verrichtet und nach seiner göttlichen an dem Leiden der menschlichen participirt; kraft solcher Cooperation vertritt und regiert er jetzt als der Erhöhete seine Kirche auf Erden, und ist überhaupt sein gesammtes Thun zu unserm Heil ein gottmenschliches, eine gemeinsame Wirkung der Einen Person nach beiden Naturen. In diesem Sinne will der altkirchliche Kanon: **agit utraque natura cum communione alterius quod proprium est**, verstanden sein, und eben hierauf beruht die ganze Kraft des Erlösungswerkes; eben hier liegt die tiefe praktische Bedeutung der Lehre von der **communicatio idiomatum** Vgl. 217. 220. 226—629. mit 364—367.[3]).

Von dieser Anschauung aus gestaltet sich auch die Anschauung über die Weltgegenwärtigkeit Christi anders. Sie wird zu der Macht, in jedem Moment und an jedem Orte innerhalb des

---

1) Real oder wahr nennt er sie im Unterschied einerseits von einer communicatio physica, andrerseits von einer communicatio verbalis. — 2) Vgl. Sächs. Conf. 108: „Er kann auch mit und durch seine angenommene menschliche Natur schaffen und wirken nicht allein die natürlichen Wirkungen, sondern, was er will, aus und nach der empfangenen übernatürlichen, unaussprechlichen göttlichen Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt, wenn's gleich sonst aller menschlichen, ja engelischen Natur unmöglich wäre. Denn auch nach der angenommenen menschlichen Natur ihm gegeben ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden". — 3) Chemnitz ist es auch, der den logischen Tropus von dem dreifachen Genus comm. idiom. zuerst aufgebracht hat, worauf ich meinerseits weniger Gewicht lege.

Raumes sich eine gottmenschliche (geist-leibliche) Gegenwart zu geben (quod filius Dei assumta natura seu corpore **adesse potest, quandoque ubicunque et quomodocunque vult** — praesentiam corporis Christi exhibere); — also nicht ein bloses Seinsverhältniß, sondern eine freie wirksame, durch den Willen bestimmte Gegenwart [1]). Ueber diesen Willen aber gibt uns allein das Wort sichere Auskunft. Hiernach ist es zweifellos, daß Christus im Sakrament, in der Predigt, in der Kirche, überhaupt bei all den Seinigen in der weiten Welt zugegen sei; ob darüber hinaus soll durchaus nicht geläugnet werden (Eph. 1, 10–22, Ps. 8.) nur behalten wir das Nähere darüber am besten der schola aeterna vor [2]). Diese constante Zurückführung auf den Willen hängt mit der ganzen Betrachtungsweise unsers Chemnitz zusammen, der die Person Christi stets im engsten Zusammenhang mit der gesammten göttlichen Heilsökonomie betrachtet. Aber den **Möglichkeitsgrund** jener freien illokalen Seins- und Wirkungsweise setzt er mit allen lutherischen Theologen in die unio personalis.

In demselben Interesse sucht Chemnitz drittens mehr Raum für den Unterschied der Stände und für die menschlich natürliche Entwicklung des Herrn während der Erniedrigung zu gewinnen. Er setzt diese darein, daß sich die Gottheit nicht immer und nicht vollständig in der menschlichen Natur und durch sie manifestirt, sondern ihre Wirksamkeit einigermassen zurückgezogen habe, um der menschlich-natürlichen Entwicklung Raum zu lassen: virtutem divinam, praesentem et corporaliter inhabitantem, ab operatione **in** humanitate et **per** humanitatem Christi paullisper retrahens et retinens, permisit naturales proprietates et reliquas assumtas infernitates quasi solas in humana sua natura praevalere, dominari et se exercere (541). Welchen Ernst Chemnitz damit macht, ersieht man insbesondere aus der Sächs. Conf. S. 131: „Es wird aber beides, die Erniedrigung und Erhöhung, der Person zugelegt, denn exinanitio ist nicht carentia vel absentia divinae majestatis in persona Christi, als wäre die göttliche Majestät zur Zeit der

---

1) Es gilt dieß von beiden Ständen; ganz abgesehen von der mit der Erhöhung eintretenden Glorification. — 2) de duab. nat. p. 473–483. 499. 503. 521.

Erniedrigung nicht in der Person Christi gewesen, sondern das heißt **exinanitio**, daß die göttliche Natur, welche leibhaftig in Christo wohnte, ihre Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt in der angenommenen menschlichen Natur und durch dieselbige zu der Zeit nicht hat völlig und öffentlich gebrauchen oder beweisen noch leuchten lassen wollen, sondern gleichsam heimlich und verborgen gehalten, auf daß die menschliche Natur mit aller Schwachheit, ohne Sünde, beladen leiden und sterben könnte. Wiewohl er auch bisweilen in der Erniedrigung seine göttliche Herrlichkeit in seinem Fleisch hat lassen hervorleuchten. Zu dieser Erniedrigung gehört auch das Zunehmen der Gaben in seiner Menschheit, von welcher Luther in der Weihnachtspredigt redet. Und dieß ist die allertiefste Erniedrigung, da die göttliche Kraft der Gottheit Christi sonst Alles allenthalben mit dem Worte gewaltig regierete Joh. 5, daß sie in der Menschheit, in welcher sie doch mit ganzer Fülle persönlich wohnet, sich in dem Stande der Erniedrigung so geäußert, daß sie ihre Macht und Herrlichkeit darin nicht völlig und öffentlich beweiset, sondern alle Schwachheit, doch ohne Sünde, darüber hat gehen lassen. Denn durch solche Demuth hat unsere Hoffahrt müssen gebüßt werden". „Hinwiederum ist das die Erhöhung, daß nunmehr alle Schwachheit abgelegt, und die göttliche Majestät mit ihrer Kraft und Herrlichkeit in der angenommenen Menschheit und durch dieselbige völlig und öffentlich sich also beweiset und erzeiget, daß man daraus erkennet, daß die Person wahrer Gott sei. Daher nun die angenommene menschliche Natur auch in und für sich mit unaussprechlicher, hoher, großer Herrlichkeit, Kraft und Gewalt völlig und öffentlich begabt und geziert ist." Also Entäußerung und Erhöhung im eigentlichsten Sinne. Die Erniedrigung ist nicht bloße Verhüllung wie bei Brenz, sondern Nichtgebrauch der Gottesfülle in der Menschheit: **majestatem, plenitudinem Deitatis humana natura in primo momento unionis accepit ac habuit, sed tempore humiliationis illam non semper exercuit et usurpavit**; es ist ein wirkliches Zurückziehen des Logos (**usurpatio et manifestatio ejus ad tempus dilata et quasi suspensa est**), eine Beschränkung der Manifestation der Gottheit nicht blos nach außen, sondern im Verhältniß zu der assumirten menschlichen Natur, ein allmähliches Herein-

leuchten ihrer Strahlen, um der natürlichen Entwicklung, dem geist-leiblichen Wachsthum, dem successiven Reifen jener habituellen Gaben, mit denen seine Menschheit geziert ist, Raum zu lassen, um die Schwachheit und das Leiden zu ermöglichen (de duab. nat. 295. 553). Und eben so ist auch die Erhöhung ein wirklicher Fortschritt, eine wirkliche Erhebung der Menschheit in den Vollgebrauch der göttlichen Majestät. — — Ja er wagt es ein paar Male hinzuzusetzen: **deposita servi forma assumta natura humana ad plenariam et manifestam ejus majestatis professionem et usurpationem per sessionem ad dextram Dei collocata et exaltata est.**

Und gleichwohl will auch Chemnitz von den alten lutherischen Grundlagen, von der **unio personalis**, von der Mittheilung der absoluten Gottesfülle an die menschliche Natur und von der **communicatio idiomatum** vom Moment der Conception an, nichts aufgeben: **Logos occultavit, retraxit — — cum tamen interea plenitudo illa divinitatis λόγου alibi omnia potentissime cum Patre et Spiritu s. operaretur ... Quam majestatem in ipso primo momento conceptionis, quando tota plenitudo Deitatis in Christo habitare coepit corporaliter, humana natura accepit et habuit**[1]).

Ohngeachtet dieses gleichen Ausgangspunktes liegt die verschiedene Tendenz beider Richtungen klar am Tage.

Mittlerweile hatten jedoch die Würtemberger angefangen, der sächsischen näher zu kommen. In einer Reihe öffentlicher Erklärungen[2]) hatten sie versucht, die volle Wahrheit der menschlichen Natur stärker zu constatiren, den Unterschied der Stände schärfer, die Erniedrigung tiefer zu fassen. In der ersten erklären sie (nach Bezeugung ihrer Zustimmung zu den Brenz'schen Prinzipien): „Dieser göttlichen Gestalt habe er sich geäußert und Knechtsgestalt an sich genommen, das ist, Gottes Sohn habe eine zeitlang seine Majestät durch diesen Menschen nicht erzeigt, sondern also alle Dinge im Himmel und auf Erden regiert, daß dieser Mensch wahrhaf-

---

[1]) S. oben 408 und meine Christologie II, 398. 399.

[2]) Sie sind verzeichnet in Pfaff's Comment. de actis et scr. publ. eccl. Wirtemb.; die erste: der würtemb. Theologen Bekenntniß v. der Majestät des Menschen Christi v. J. 1565, die letzte: beständige Wiederholung ꝛc. v. J. 1572. Nähere Nachweisungen und Auszüge in meiner Christol. II, 366—382.

tig nach seiner menschlichen Natur nicht mitgewirkt hat. Denn gleicherweise, wie ein junges Kind eine rechte vernünftige Seele hat und auch wahrhaftig eine vernünftige Kreatur genennt wird und ist, und gleichwohl versteht es nichts, bis daß es anfängt zu erwachsen, nimmt am Verstande zu und überkommt doch keine neue Seele: also auch Christus, da er ein Kind in Mutterleib ward, hat sich Gott wahrhaftig mit seiner menschlichen Natur in eine Person vereinigt, daß er Christus ist und heißet, ein Herr Himmels und der Erden, des Meers und Alles, was darinnen ist; gleichwohl erzeigt sich die Gottheit nicht allewege in ihm, wie sie wohl gekonnt hätte so er gewollt, so wenig als der Verstand im jungen Kindlein, das in der Wiege liegt. Also ist Christus auf leibliche, natürliche Weise nach seiner menschlichen Natur allein in Mutterleib, und sonst auf der ganzen Welt an keinem Ort, und ist doch wahrhaftig in eine Majestät eingesetzt, nach welcher er sich der ganzen Welt hätte gegenwärtig stellen und erzeigen können. Dergestalt hat er nicht Alles gewußt, nicht Alles gesehen, nicht Alles gehöret, nicht Alles gethan, obwohl die Kraft Gottes, darein er durch die persönliche Vereinigung gesetzt, unendlich und unumschrieben ist. — Also auch, da er wahrhaftig am Kreuz gestorben, und im Grabe gelegen, hat er mit seinen leiblichen Ohren nichts gehört, mit seinen leiblichen Augen nichts gesehen, mit seiner Zunge nichts geredet, noch auch sonst, was seine Majestät vermochte, gethan, und hat dennoch der Sohn Gottes diesen Leib nicht verlassen, sondern persönlich mit ihm vereinigt geblieben, und durch seinen Tod jetzt allein unsere Erlösung (dazu denn der Gehorsam, daß er dem Vater in der Knechtsgestalt gehorsam blieb, gehört) und damals sonst nichts in ihm wirken wollen, denn daß er seinen Leib erhalten, daß er die Verwesung nicht gesehen." — „Welches auch, heißt es dann weiter, welches auch durch das Gleichniß des Menschenleibes und der Seele zu erklären. Denn gleicher Weise, wenn ein Mensch schläft oder entzückt wird, so liegt sein Leib da, sieht, höret und redet der Mensch wahrhaftig nichts, er versteht nichts, weiß nichts um sich selbst noch andere Leute, so lange er schläft, und bleibt doch ein wahrhaftiger, ganzer, persönlicher und vernünftiger Mensch, denn sein Leib und vernünftige Seele sind bei einander, obgleich die Seele die obenerzählte Wirkung (die sie pflegt zu üben, wann der Mensch wachet,

da er dann geht, steht, siehet und höret, und dergleichen) keine im Schlaf thut: also ist auch die persönliche Vereinigung in Christo durch den Tod nicht getrennt, denn seine Seele in der Rechten des allmächtigen Vaters, welche der Sohn Gottes selbst ist, gehalten und der Leib zu unserer Erlösung bewahret worden, daß er die Verwesung nicht gesehen hat, mit welchen beiden (dem Leib und der Seele) der Sohn Gottes in Einigkeit der Person vereiniget und nimmermehr auch im Tode nicht sind getrennt worden" (37—40).

Ganz dem entsprechend wird hernach von der Erhöhung gelehrt: „Nachdem er aber im Stande seiner Erniedrigung das menschliche Geschlecht erlöset, und das Opfer für die Sünde am Kreuz vollbracht wird, da hat er erst die Knechtsgestalt allerdings hingelegt und nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt dieser geäußerten Majestät sich dermaßen angenommen, daß ihm nun als Gott und Menschen nichts verborgen; er weiß als ein Mensch nicht allein was gegenwärtig, sondern auch was vergangen und zukünftig ist, ehe denn es geschieht. Denn die Schätze der Weisheit und der Erkenntniß sind vollkommlich nach seiner Auferstehung in ihm aufgegangen, die zuvor in ihm verborgen gelegen sind und etwa nur stückweise in ihm, so lange er im Stand der Erniedrigung gewesen, sich erzeiget. Darum ist jetzt und in Ewigkeit unser Herr Christus nicht allein nach seiner göttlichen Natur, sondern auch nach seiner Menschheit in solcher Majestät, nach welcher er Alles siehet, höret, weiß, regieret, verwaltet, ist ihm nichts unmöglich, allenthalben ist er gegenwärtig, ganz und unzertrennet, nicht allein nach seiner Gottheit, sondern auch nach seiner Menschheit" 41, vgl. 69.

Solcher Ernst wird also hier mit der Entäußerung und Erhöhung gemacht; nur daß dennoch jene zweifache Seins- und Wirkungsweise im Hintergrund stehen bleibt. Sie zurückzunehmen konnte man überhaupt auf dem damaligen Stande des Dogmas noch nicht wagen [1]). Wohl aber waren damit die Würtemberger der niedersächsischen Kirche so nahe getreten, daß sie derselben ihre letzte Erklärung zusenden konnten „zum öffentlichen Zeugniß, daß sie mit derselben Lehre, Glauben und Bekenntniß wie in Allem, so auch in diesem Artikel einig seien" [2]).

[1]) S. meine Christologie II, S. 374. 375. — [2]) Einige untergeordnete Differenzen bleiben jedoch übrig; s. das Flgde.

Hier konnte nun die Concordienformel einsetzen, Art. VIII. Sie nimmt, um die Continuität der Entwicklung aufzuzeigen, ihren Standort in dem Chalcedonense, dem sie völlig beistimmt, und weist von da aus die alten und neuen Gegensätze ab. Diese Gegensätze sind die Vermischung und die Trennung beider Naturen, der Eutychianismus und der Nestorianismus, zu welchem namentlich auch die Meinung gehöre, welche zwar von einer Einheit der Person rede, die Naturen aber nur äußerlich neben einander stehen lasse (eo modo unitae, quo duo asseres conglutinantur 13). Beiden Abwegen gegenüber muß sowohl das altkirchliche „unvermischt und unverwandelt" als das „unzertrennt und ungesondert" festgehalten werden, letzteres besonders jener falschen Trennung gegenüber. Da komme Alles darauf an, die persönliche Einheit als eine reale zu fassen, und dieß sei sie nicht, wenn die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, selbst keine wirkliche (sondern eine blos nominelle) Gemeinschaft mit einander haben, während umgewandt die Personeinheit ohne wirkliche gegenseitige Gemeinschaft der Naturen gar nicht als wahre und lebendige gedacht werden kann (14. 15. 20. 32 [1]). Beide, die unio hypostatica und die communicatio naturarum, bedingen sich gegenseitig. Allerdings ist nun diese Gemeinschaft weder Vermischung noch Verwandlung der Naturen in einander; jede behält vielmehr ihre Wesenheit (utraque in sua natura et substantia seu essentia in omnem aeternitatem permanet), aber beide gehen in eine solche Einheit zusammen, daß sie eine einige Person (unicam tantum personam) constituiren. Die Person Christi, des Gottmenschen, entsteht also erst aus dieser unio, hat daher weder die göttliche (die Hypostase des Logos) noch die menschliche Natur an sich d. h. in der Abstraktion von der andern zum Subject, sondern besteht in der lebendigen Einheit beider: weshalb auch beide an der Einen Persönlichkeit participiren. Und eben hierin liegt die specifische Eigenthümlichkeit Christi, wodurch er sich von allen Andern unterscheidet [2]). Dieser Begriff der Person

---

[1]) Vgl. Dorner a. a. O. S. 707, wo dieser Punkt sehr präcis dargelegt ist. — [2]) Vgl. Sol. Decl. 61. 67. 68. Das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist einerseits von der Wesenseinheit der Personen der heil. Trias, andrerseits von der Art, wie Gott in den Heiligen wohnt, zu unterscheiden. Es ist ein einzigartiges tertium. Chemnitz.

bildet das eigentliche Centrum der kirchlichen Christologie, und die Grundlage aller ihrer weiteren Bestimmungen[1]). Daher die stetige Wiederholung: propter hanc unionem personalem, im Flgd.

Denn aus der bezeichneten Einheit folgt einerseits, daß die göttliche Natur die Zustände und Leiden der menschlichen sich zu eigen macht, andrerseis, daß die menschliche außer und über ihren natürlichen und, als solchen, endlichen Eigenschaften auch die wesentlichen Idiome der göttlichen, die unendlichen, das Wesen des Göttlichen constituirenden Proprietäten, mitgetheilt erhält. Und diese communicatio idiomatum ist, nach Analogie der unio pers., eben so total und real zu denken — die ganze Fülle der göttlichen Majestät wird der Menschheit zum Besitz gegeben[2]) —, als lebendig und aktuell; die göttliche leuchtet mit ihrer Kraft, Herrlichkeit, Wirkung durch die angenommene, menschliche Natur hindurch, erzeigt sich in ihr, mit ihr, durch sie;

---

1) Es ist derselbe, den wir bei Luther, Brenz, Chemnitz fanden; er will ganz in ihrem Sinne verstanden sein. Oben S. 408. Vgl. Epit. 545, 9. 547, 18: Christus verus Deus et homo in una indivisa persona; am significantesten insbesondere Sol. Decl. 676: Credimus, docemus et confitemur etiam, quod jam post factam incarnationem non quaelibet natura in Christo per se ita subsistat, ut utraque sit persona separata, aut quod utraque personam singularem constituat, sed ita naturas unitas esse sentimus, ut unicam tantum personam constituant, in qua simul personaliter ambae, divina et humana natura assumta, unitae sint et subsistant („in welcher zugleich persönlich ist und besteht beide die göttliche und die menschliche Natur"), ita quidem, ut jam post incarnationem ad integram Christi personam non modo divina, sed etiam assumta natura humana pertineat et quod persona Filii Dei incarnati ut sine divinitate sua, ita etiam sine humanitate non sit integra persona. In Christo itaque non sunt duae distinctae, sed unica tantum persona, non obstante, quod duae distinctae naturae, utraque in sua essentia et proprietatibus naturalibus, inconfusae in ipso reperiantur. Die unterstrichenen Worte finden sich schon in der schwäbisch-sächsischen Formel, Pfaff a. a. O. S. 399. Dorner (a. a. O. S. 708), der auf diese Stelle aufmerksam macht, fügt die Aeußerung des Aegid. Hunnius hinzu: zwar sei die Person als solche unmittheilbar an eine andere Person, aber nicht an eine andere Natur.

2) Z. B. Sol. D. 687, 61: divina illa virtus, vita, potestas, majestas et gloria assumtae humanae naturae data est — communic. realis, non verbalis. Vgl. 51. 64.

daher Christus von dem Moment der hypostatischen Union an nicht blos nach seiner Gottheit, sondern auch als Mensch allmächtig, allwissend, allgegenwärtig ist, Himmel und Erde regiert u. s. w.[1]). Ferner folgt, daß beide Naturen in dem Erlösungswerke zusammenwirken, dieses also ein einheitliches ist, worauf die Kraft und Bedeutung desselben beruht: agit persona in, cum, secundum atque per naturam, nach dem alt kirchlichen Grundsatz: agit utraque forma cum communione alterius. So durchdringen sich hier die Grundgedanken des Brenz und Chemnitz zu schöner Harmonie, und gerade darin, daß die reale Mittheilung der Gottesfülle unter den Gesichtspunkt der lebendigen Aktualität gestellt wird, finde ich einen der schönsten Züge unserer kirchlichen Christologie.

In der näheren Bestimmung des modus der Idiomencommunication schließt sie sich vorzugsweise an Chemnitz an. Denn da heißt es: das Alles wolle weder so verstanden sein, als ob dadurch die Eigenschaften der menschlichen Natur in die göttlichen verwandelt worden seien, noch auch so, als ob diese, von dem Wesen der Gottheit losgerissen, auf die menschliche übergegangen wären, weder im Sinne einer physischen Transfusion, noch auch im Sinne einer Selbstverdoppelung der Gottheit in eine mittheilende und in eine mitgetheilte, sondern dieselbe einige Majestät, die der Sohn Gottes hat, werde zum Besitz auch der Menschheit auf ihre Weise. Die Proprietäten schreiten nicht über ihre Subjecte hinaus (propria non egrediuntur sua subjecta, 32), jede Natur bleibt die Trägerin der ihr wesentlichen Eigenschaften, aber in der hypostatischen Vereinigung sind sie einander so innig nahe

---

1) Vgl. Sol. decl. n. 50. 64. 66. 70. Divina virtus, majestas lucet et vim suam plene, liberrime tamen, exserit in et cum assumta humanitate, et per illam. — Das Gleichniß vom durchglühten Eisen. Noch genauer wird das Verhältniß beider n. 51 bestimmt: quod humana natura in Christo praeter et supra naturales suas proprietates, etiam supernaturales ... praerogativas majestatis acceperit, ut ita humana in Christo natura, suo modo et ratione, in exsequendo officio Christi simul adhibeatur, cooperetur et suam efficaciam, id est, virtutem et operationem habeat, non tantum ex suis naturalibus proprietatibus ... sed praecipue secundum majestatem, virtutem atque potentiam, quam per unionem hypostaticam accepit.

gebracht, daß der einen auch das zu Theil wird, was seinen wesentlichen und ursprünglichen Ort in der andern hat und behält. Es bleibt also immer nur eine göttliche Macht, Kraft, Herrlichkeit, welche in der angenommenen Menschheit sich erzeigt, durch sie und mit ihr wirkt, ohne Abolition der letztern. Das Verhältniß gleicht dem von Leib und Seele und dem vom glühenden Eisen (S. D. 9. 62. 66. 71). Dem alten reformirten Einwand aber, daß die natürliche Beschränktheit der menschlichen Natur eine solche Erfüllung mit dem Göttlichen nicht vertrage, stellt auch die Concordienformel den Kanon entgegen: **natura humana in Christo capax divinae (Epit. 34. Sol. D. 15. 53).** Und damit schließt sie sich wieder vorzugsweise an Brenz an[1]).

Bei dieser Mittheilung der Eigenschaften, fährt sie fort, findet jedoch keine völlige Gegenseitigkeit Statt; denn zwar was das Erlösungswerk anbetrifft, da handelt und wirkt die Person mit und durch beide Naturen; was aber die Communication der Proprietäten betrifft, da empfängt die göttliche Natur weder etwas von der menschlichen, noch gibt sie etwas auf von ihren Proprietäten oder ihrem Wesen — denn eine Veränderung ihres Wesens wäre Aufgebung der Gottheit selbst, mithin eine reine Unmöglichkeit[2]) — sondern sie ist allein die sich mittheilende und bleibt in dieser Mittheilung unwandelbar was sie ist (684, 49. 690, 71). Mit dieser Bestimmung geht offenbar die Concordienformel einen Schritt hinter Luther zurück, gewiß nicht zum Vortheil der Sache, aber sie sagt damit doch nur die gemeinsame Anschauung der Schwaben und Sachsen aus, wie sie sich eben damals gebildet hatte.

Das Nämliche gilt auch von dem Stand der Erniedrigung. Die Concordienformel geht hier auf die bereits zum Gemeingut gewordene Ueberzeugung, daß die Entäußerung tiefer gefaßt werden

---

1) Ich kann in diesen Bestimmungen nicht mit Dorner S. 710 gegenseitige Concessionen der Schwaben und Sachsen, sondern nur die Formulirung des schon vorhandenen Consensus finden.

2) S. D. Divinae naturae per incarnationem nihil quoad essentiam et proprietates ejus vel accessit vel decessit, et per eam in se vel per se neque diminuta, neque aucta est. Sie fürchtet davon die Rückkehr zum Arianismus. Wozu die treffenden Bemerkungen Frank's, Theologie der Concordienformel 3, 269.

müsse, ein, aber sie erklärt sich nur kurz darüber und mit derselben Unbestimmtheit, wie wir sie zu Anfang der siebenziger Jahre auf beiden Seiten vorfinden. In der Mitte zwischen Brenz und Chemnitz sucht sie den Lehrbegriff festzusetzen, so jedoch, daß sie sich mehr dem ersteren zuwendet, der die Consequenz des Prinzips für sich hat. Denn zwar vor der Kühnheit, mit der sich Brenz darüber erklärt, scheut sie sich, aber noch viel weniger will sie mit Chemnitz eine blose Retraktion des Logos, ein Ruhen desselben in Beziehung auf die Menschheit oder eine Wirksamkeit des Logos, die sich nicht durch die assumirte Menschheit vermittelte, zugeben; daher macht sie die von dem Logos assumirte und durchdrungene menschliche Natur zum Subject der Entäußerung, und setzt diese selbst darein, daß Christus als Mensch sich des theilweisen Gebrauchs der ihm mitgetheilten Herrlichkeit enthalten und sie unter der Knechtsgestalt verhüllt hat. Besessen hat er sie allerdings als Mensch von dem Moment der Conception an, also schon im Mutterleibe, sed in secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, manifestavit 26, vgl. 65: haec autem humanae naturae majestas in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit. Die Erklärung schwankt also zwischen theilweisem Nichtgebrauch und theilweiser Verhüllung des Gebrauchs. Und eben so bei der Erhöhung; denn diese wird bald mit Chemnitz als Erhebung Christi nach der menschlichen Natur ad plenam possessionem et majestatis divinae usurpationem (S. D. n. 26), bald nur als Ablegung der Knechtsgestalt und als die volle Manifestation der göttlichen Majestät nach außen hin bezeichnet (Epit. n. 16. Sol. D. n. 65).

Dasselbe Schwanken geht durch die ganze Lehre von den Ständen hindurch. Denn während nach Epit. n. 16 durch die Erniedrigung ein wirkliches natürliches Wachsthum Christi an Alter und Weisheit ermöglicht wird, heißt es S. D. n. 73, daß er kraft der persönlichen Vereinigung die absolute Fülle des göttlichen Geistes mitgetheilt erhalten habe, weshalb er nicht etwa Einiges wisse, anderes nicht wisse, Einiges vermöge, anderes nicht, sic jam etiam secundum assumtam humanam naturam omnia novit et potest; Pater enim super hunc Filium absque mensura Spiritum sapientiae et fortitudinis ita effudit, ut, quatenus homo est, per hypo-

staticam illam unionem omnem scientiam et omnem potestatem re ipsa et vere acceperit, daher die Agnoeten verworfen werden (75). Und während hier und sonst die Concordienformel den Vollgebrauch der göttlichen Herrlichkeit und Eigenschaftsfülle für die assumirte Menschheit von der unio hypostatica ableitet, während sie diese Herrlichkeit schon im Mutterleibe sich äußern läßt, drückt sie sich doch auch wieder so aus, daß es scheint, als trete derselbe erst mit der Auffahrt und Erhöhung ein. „Vermöge solcher persönlicher Vereinigung und darauf erfolgter Erhöhung", sagt sie, oder auch: „Jetzt, nachdem er ... über alle Himmel gefahren ist, auch wahrhaftig Alles erfüllt und Alles regiert nicht allein als Gott, sondern auch als Mensch." — „jetzt, nachdem er in seine Herrlichkeit eingegangen, weiß er auch als Mensch Alles, vermag Alles, ist allen Kreaturen gegenwärtig" u. s. w. Epit. n. 16. Sol. D. 27. 51[1]). Bald bezeichnet sie die Menschwerdung selbst schon als die Erhöhung der menschlichen Natur, bald macht sie letztere noch nebenbei geltend. So ungenau bestimmt die Concordienformel den Unterschied der Stände, so sehr läßt sie es gleichsam in der Schwebe, was dem einen und dem andern zukommt.

Und damit hängen endlich auch ihre Aussagen über die Allgegenwart zusammen. Häufig drückt sie sich darüber ganz wie Chemnitz aus, „daß Christus mit seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne, wo und wie er will, sonderlich, wo er es in seinem Wort verheißen hat (n. 25. 64. 92), scheint also da eine blos hypothetische Ubiquität zu lehren, aber andrerseits setzt sie nicht nur eine faktische omnipraesentia generalis (546, 16), sondern begründet dieselbe durch die unio personalis auf eine Weise, woraus sie sich als nothwendiges Seinsverhältniß ergibt. Denn wenn die

1) Vgl. 685, 51. Sacrae enim litterae et orthodoxi patres, scripturae verbis edocti, praeclare testantur, quod humana natura in Christo eam ob causam et inde adeo, quod cum divina natura personaliter unita est, (deposito servili statu et humiliatione, jam glorificata et ad dexteram majestatis et virtutis divinae exaltata) praeter et supra naturales, essentiales atque in ipsa permanentes humanas proprietates etiam singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales, impervestigabiles, ineffabiles atque coelestes praerogativas majestatis, gloriae, virtutis ac potentiae super omne, quod nominatur, non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro (Eph. 1, 21) acceperit.

unio personalis die communicatio idiomatum fordert, diese aber mit der Allmacht auch die Allgegenwart in sich faßt, so muß letztere nothwendig auch schon mit der Menschwerdung gesetzt sein, nicht als bloße Möglichkeit, sondern in voller Wirklichkeit. Ja die Concordienformel thut noch mehr; sie eignet sich Luthers ganze Lehre davon mit wörtlicher Anführung der Hauptstellen vollständig an, insonderheit den Canon: nec λόγος extra carnem nec caro extra λόγον; vgl. Sol. decl. 682 39—44 u. 667. 93—104. In diesem Punkte setzte sich also die schwäbische Fassung gegen die des Chemnitz durch; aber wegen der schwankenden Ausdrucksweise konnte jede derselben mit einem gewissen Rechte behaupten, die ihrige sei zur kirchlichen geworden [1]). Den subtilen Gegensatz des letzteren zwischen praesentia intima und extima ließ man stillschweigend fallen.

Hier, in der Ständelehre, ist also das Dogma noch nicht abgeschlossen. Man hat die Concordienformel deshalb häufig getadelt, man hat sie auch da wieder „des falschen Pacticirens zwischen den beiden Richtungen" beschuldigt, dieß gewiß mit

---

[1]) Vgl. Dorner S. 713. — Uebrigens lassen sich beiderlei Bestimmungen ganz wohl vereinigen, sofern man nur diese Allgegenwart der menschlichen Natur Christi nicht aus der unio hypostatica, sondern aus der Erhöhung begründet. — Man vereinigte sie so, wie Aegid. Hunnius in der „Rettung der sächsischen Visitations-Artikel, 1593 S. 148: „Indem wir sprechen: durch die persönliche Vereinigung und darauf erfolgte Erhöhung ꝛc., zeigen wir selbst deutlich an, die Erhöhung sei der Zeit nach von der Erhöhung Christi, so am Tag der Himmelfahrt Christi geschehen, wahrhaftiglich unterschieden. Darnach aber, obwohl beide erwähnte Artikel unterschieden sind, so rührt doch das Sitzen zur Rechten Gottes ursprünglich aus der persönlichen Vereinigung her. Denn wann ich frage, wie kommts, daß weder Engel noch andere Menschen haben können zur Rechten Gottes gesetzet werden, muß man darauf nothwendig antworten, dieweil ihrer keiner mit Gottes Sohn, der die Rechte des Vaters selbst ist, Eine Person worden ist. Und ist ewiglich wahr, wenn die Menschheit Christi nicht persönlich mit Gott wäre vereinigt worden, daß sie nimmermehr hätte zur Rechten göttlicher Majestät können erhoben werden. Sintemal keiner andern Person im Himmel und Erden gebühret zur Rechten Gottes sitzen, denn allein der Person, welche selbst auch wahrer ewiger Gott ist. Deswegen Christus aus dem Sitzen zur Rechten Gottes erweiset, daß er wahrer Gott sei. Wiewohl selbige Person nicht nach der Gottheit, sondern nach dem Fleisch also zur Rechten der Kraft in der Zeit hat können erhoben werden".

Unrecht. Denn einmal hatte sich darüber (wie unsere früheren Mittheilungen zeigen) eben noch kein greifbarer Consensus unter den Theologen herausgestellt, und mehr als einen bereits vorhandenen Consensus kann ein Bekenntniß nicht aussagen; sodann war die Fassung des Chemnitz, insbesondere die Art, wie derselbe innerhalb der Erniedrigung eine natürliche Lebensentwicklung Christi zu gewinnen suchte, so bedenklich, ja sie konnte, wenn sie consequent verfolgt wurde, bis zu einer Auflösung des lutherischer Grundbegriffs führen, daß ich die Concordienformel nur loben kann, daß sie darüber nichts Näheres festsetzen wollte. Sie hätte durch eine verfrühte Entscheidung einer späteren richtigern Lösung dieser schwierigen Probleme den Weg abgeschnitten.

Ist es aber der Concordienformel nicht gelungen, an diesem Punkte alte Schwierigkeiten zu lösen, was auch nicht Aufgabe des Bekenntnisses ist, so hat sie doch jedenfalls das Verdienst, dies ebenso schwierige, als praktisch und theoretisch wichtige Dogma im Sinne Luthers in seinen Grundzügen festgestellt und damit der Kirche einen wahren Schatz der Heilserkenntniß erhalten zu haben.

III.

Die Lehre von der Prädestination *).

[In den Anfangszeiten der Reformation lehrten ziemlich alle Vertreter der evangelischen Kirche, welche über diese Frage sich äußerten, eine absolute Prädestination, ewige Vorherbestimmung Einzelner zur Seligkeit, Anderer zur Verdammniß [1]). Es geschah unter dem Einflusse eines nicht richtigen, unbiblischen Gottesbegriffes, aber das eigentlich Treibende war für die evangelischen Theologen hierbei doch nicht ein spekulativer Beweggrund, sondern ein praktisches Interesse. Gegenüber dem Semipelagianismus der römischen Kirche, der das Heil des Christen und den Frieden des Gewissens durch menschliches Thun mit bedingt sein ließ und also davon ab-

---

*) Dieser Abschnitt in Anlehnung an Thomasius, das Bekenntniß der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Princips S. 216 ff.

[1]) Vgl. oben S. 300 ff. Für die andern deutschen Theologen vgl. Plitt, Einleitung in die Augustana 1, 361 ff.

hängig machte, wollten sie beides allein und unbedingt auf die göttliche Causalität zurückgeführt wissen, da nur so es wirklich gesichert sei. Aber die deutschen Theologen blieben dann nicht bei dieser ersten Entwicklungsstufe der Lehre stehen. Eben das praktische Interesse, welches sie dahin gedrängt hatte, führte sie weiter. Der Satz, daß alles Geschehen schlechthin auf die Allmacht Gottes zurückzuführen sei, brachte bei folgerichtiger Anwendung in die Gefahr, Gott zum Urheber auch der Sünde zu machen, und sodann ließ sich mit der anfänglich gelehrten Prädestination auch Einzelner zum Verderben die Schriftaussage nicht vereinigen, daß Gott ernstlich allen Menschen das Heil bestimmt habe und aller Sünder Bekehrung wolle. Eben dieß hob denn auch Luther immer nachdrücklicher hervor. Er betonte, daß der in Christo verwirklichte Liebeswille Gottes den Menschen durch die Gnadenmittel, das Wort und die Sacramente kund werde. Dahin hieß er die Zweifelnden und Bekümmerten schauen und die da ihnen entgegengestreckte Hand Gottes zuversichtlich ergreifen. Hingegen warnte er sie, über die Prädestination zu grübeln und dem verborgenen Willen Gottes nachzuspüren. So ging Luther nach dieser Richtung von dem einst gegen Erasmus Ausgesprochenen ab, aber ohne darum im Mindesten etwas von der Grundwahrheit aufzugeben, daß das Heil des Menschen lediglich und allein auf der göttlichen Gnade beruhe und daß auch die Aneignung desselben nur durch Gottes Wirken ihm ermöglicht werde; ohne auch nur jene nicht ganz richtige Begründung dieser Wahrheit durch Berufung auf die Allmacht Gottes zurückzunehmen [1]).

Auch Melanchthon wandte sich aus demselben praktischen Grunde von der Prädestinationslehre ab, kam aber dann, als er die sich bietenden theologischen Schwierigkeiten zu überwinden suchte, wie schon beschrieben ist, zum Synergismus [2]). Von einer Vorherbestimmung Einzelner wollte er nichts mehr wissen; es war ihm höchst verdrießlich, daß Calvin sie in Genf wieder mit so großem Nachdrucke lehrte [3]). Im synergistischen Streite warf er seinen lutheri-

---

[1]) Vgl. oben S. 302 und besonders Köstlin, Luther's Theologie 2, 311—331.

[2]) Vgl. oben S. 304 ff. — [3]) Corpus Reformatorum 7, 930, 932, 1163: „De Stoica necessitate etiam cum Lelio rixatus sum. Vult nos

schen Gegnern vor, sie behaupteten eine Stoica ἀνάγκη. Dieß ward bald in seinen Briefen ein ebenso beliebtes Schlag- und Stichwort wie in seinem Streit um die Abendmahlslehre die angebliche lutherische ἀρτολατρεία [1]).

Anders stand es mit den Schweizerischen Theologen. Zwingli hat von Anfang an streng prädestinatianisch gelehrt [2]). Auch er war dabei von dem Gedanken geleitet, es komme darauf an, allen Anspruch des Menschen gründlich zurückzuweisen und zu nichte zu machen. Das leuchtet überall durch seine Ausführungen hindurch und wird ausdrücklich gesagt z. B. von dem Uebersetzer seiner wichtigsten auf diesen Punkt bezüglichen Schrift: de providentia. Leo Judä empfiehlt sie, „weil unter den vielen Büchern, so jetzt zu Lob Gottes und der Kirche ausgehen, mit besonderem Fleiß namentlich die gelesen werden sollen, die den Menschen sich selbst und allen Dingen entnehmen und ihn zum nächsten und kürzesten in Gott, das ewige und höchste Gut, führen" [3]). Also nicht spekulatives Interesse war es, was ihn trieb; aber die spekulative Begründung hatte für ihn bei der Leugnung des freien Willens doch eine ganz andere Bedeutung als für Luther. Während dieser nur so zu sagen nebenbei auch auf die Allmacht Gottes, welche alles selbstständige Wirken des Menschen ausschließe, zurückgriff, war dieselbe für Zwingli die Hauptsache, das wovon er ausging. „Unverbrüchlicher Kanon muß sein, — so schrieb er 1527 in einem Briefe — daß Alles durch die göttliche Vorsehung regiert und disponirt wird, sonst wäre Gott nicht Gott, nicht das allweise und allmächtige Wesen. Er wirkt das Wollen und das Vollbringen.

Deus voluntatem suam ex promissione gratiae cognoscere, quae est universalis. Vult, ut se quisque in hanc universalem includat. Nec ponendae sunt in Deo contradictoriae voluntates. Haec adeo firma sunt, ut labefactari non possint. Acquiesco igitur in hac sententia, ut illud vetus teneam: ἕλκει μὲν ὁ θεός, βουλόμενον δὲ ἕλκει. Nec mihi excuti hanc consolationem sino, quae deducit mentem ad universalem promissionem.

1) Corp. Reform. 8, 475, 504, 524, 736, 747, 782, 789.

2) Vgl. hierüber vornehmlich A. Schweizer, die Centraldogmen der reformirten Kirche 1, 94—132. Zwinglii opera 1, 275 von 1523; 3, 140 von 1524; 3, 282 von 1525; 1, 632 ff. von 1526; 1, 425 ff. und 8, 21 von 1527. — 3) Schweizer a. a. O. 1, 102.

Fragt Einer, ob er den Gelüsten fröhnen dürfe, weil ja Alles, was er thue, durch Gott geschieht, so zeigt er durch diese Frage, wessen Schaaf er sei. Gesetzt es geschehe durch Gottes Verordnung, daß dieser ein Mörder wird, so geschieht es nur durch Gottes Güte, daß wer ein Gefäß seines Zornes wird, sich durch diese Zeichen verrathe, indem er ohne Buße es verübt. Ich sage: sie sind durch Gottes Vorsehung solche geworden, aber durch eben dieselbe Vorsehung zu ewiger Strafe bestimmt. Da hast Du meinen Kanon, durch den ich fest bin gegen alle Schriftstellen, die man für den freien Willen anführt". — Alles, was geschieht, das geschieht durch Gott, ohne daß man darum ein Recht hätte, ihn den Urheber der Sünde zu nennen, denn so weit er, der über dem Gesetz Stehende, wirkt, ist das Geschehende nicht widergesetzlich, nicht Sünde. Kurz, die unbedingte Allmacht Gottes steht an der Spitze, sie ist es, die auch das ganze Heilswerk wirkt und durchführt. Dagegen tritt alles Andere als bedingend zurück, auch die Gnadenmittel, auch der Glaube. „Die Wahl geht dem Glauben voran. So geschieht es, daß diejenigen, welche erwählt sind und nicht bis zur Glaubenserkenntniß gelangen, wie z. B. Kinder, dennoch das ewige Leben gewinnen, denn die Wahl ist es, welche selig macht. — Wird also dem Glauben das Erreichen der ewigen Seligkeit beigelegt, so wird damit das, was von einem Früheren und dem eigentlich Wirkenden herkommt, einem Späteren, das gleichsam nur ein Siegel ist, zugeschrieben. Denn der Glaube ist Siegel und Kennzeichen der Wahl, durch welche in Wirklichkeit wir selig werden. Wenn die Wahl nicht als Blüthe vorausgegangen wäre, so würde nie der Glaube gefolgt sein" [1]).

Anfänglich sprach sich Zwingli über diese Lehre als eine für

---

1) Opp. 4, 123—124. Ebendort S. 125: der Glaube wird unmittelbar von Gott durch den Geist gewirkt: ipse tractus internus immediate operantis est spiritus. — Sic omnia, quae circum hominem fiunt, sive ad corpus sive pertineant ad animum, a Deo sunt tanquam vera et sola causa, ut nec peccati opus ab alio sit quam a Deo, quantumvis illi non sit peccatum. — Dazu 1, 572; 6a, 215, 340: ipsa fides non salvat, si proprie loqui volumus, sed signum est salvationis et electionis. Tractus enim patris salvat et justificat et operatio spiritus sancti; fides autem signum est omnium electorum. Auch S. 358; 6b, 106, 115, 155.

Viele zu schwierige und für Manchen gefährliche nur vorsichtig und mit Zurückhaltung aus. Noch im Jahre 1527 heißt es in dem vorhin erwähnten Briefe: „Sei vorsichtig mit dieser Lehre vor dem Volke, denn es gibt ja wenig Fromme und Weise, die zur Höhe dieser Erkenntniß sich erheben". Aber unsicher war er in ihr nicht im Mindesten und darum sah er sich auch nicht veranlaßt, weiterhin wie Luther Etwas in ihr zurücktreten zu lassen und sie damit zu ändern. Er blieb bei dem, was er früher gelehrt hatte. Eben weil die Allmacht und die Wahl Gottes ihm für die Lehre vom freien Willen die durchschlagende Begründung bildete, redete er auch ferner ganz so wie früher von der Prädestination und lehrte sie gerade gegen das Ende seines Lebens mit größter Bestimmtheit. Er verschwieg sie nicht in seinem 1530 dem Kaiser nach Augsburg übersandten Bekenntnisse und kurz darnach verfaßte er seine wichtigste Schrift über diesen Lehrpunkt, die Abhandlung de providentia [1]).

Wie Zwingli, so dachten auch die übrigen Schweizerischen Theologen über die Prädestination. Es war ihnen nichts Neues und sie Stoßendes, was dann von Calvin mit großer Schärfe vorgetragen ward, welcher selbst überzeugt war, hierbei maßvoller zu verfahren als sein Vorgänger [2]).

Calvin [3]) behandelte in der That zu Anfang diese Lehre nur sehr kurz und in gemäßigten Ausdrücken [4]); aber was er sagte, enthielt in knappen Zügen schon alles was er späterhin weiter und kräftiger ausführte, denn auch bei ihm zeigt sich mit den Jahren keine Milderung, sondern Schärfung in der Prädestinationslehre [5]). Praedestinationem vocamus heißt es bei Calvin [6]), aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes,

---

1) Opp. 4, 79 ff. Vgl. dazu auch Mörikofer, Ulrich Zwingli 2, 301 ff.

2) Corpus Reformatorum 42, 253 (Jan. 1552 an Bullinger).

3) Vgl. A. Schweizer a. a. O. 1, 150 ff. — 4) Im ersten Entwurf der berühmten institutio christianae religionis von 1536, Corp. Reform. 29, 27 ff., besonders S. 51, 60, 73. — 5) In den nächsten Bearbeitungen desselben Werkes, Corp. Reform. 29, 861 ff.; 30, 678 ff. (über die Schrift de praedestinatione et providentia Dei libellus 1550, vgl. Corp. Reform. 36, XII) und im Consensus Genevensis oder de aeterna Dei praedestinatione 1552, Corp. Reform. 36, 257 ff. — 6) Corp. Reform. 30, 683—686.

sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque, prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus. — Quod ergo scriptura clare ostendit, dicimus, aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere. Hoc consilium quoad electos in gratuita ejus misericordia fundatum esse asserimus, nullo humanae dignitatis respectu; quos vero damnationi addicit, his justo quidem et irreprehensibili, sed imcomprehensibili ipsius judicio, vitae aditum praecludi. Jam vero in electis vocationem statuimus, electionis testimonium. Justificationem deinde, alterum ejus manifestandae symbolum, donec ad gloriam, in qua ejus complementum extat, pervenitur. Quemadmodum autem vocatione et justificatione electos suos Dominus signat, ita reprobos vel a notitia sui nominis vel a spiritus sui sanctificatione excludendo, quale maneat eos judicium, istis veluti notis aperit.

Calvin's theologisches System beruht ebenso wie das Zwingli's auf einem durchgeführten religiösen Determinismus. Indem er Gott als schlechthinige Causalität für alles Endliche faßte, führte er sowohl das schließliche Geschick der Menschen als auch ihre zeitlichen Zustände und Verhältnisse so auf den göttlichen Willen zurück, daß für kreatürliche Freiheit, selbst auf dem ethischen Gebiete, kein Raum übrig bleibt. Es ergaben sich ihm als nothwendige Folgerungen: 1) die Identität des göttlichen Wissens und Wollens in Beziehung auf die Welt; 2) die zwiefache Prädestination der Einen zum Leben, der Andern zum Verderben; 3) die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Gnadenwirkungen an den Erwählten und die Wirkungslosigkeit der Gnadenmittel an den Nichterwählten [1]); 4) die Zurückführung des Bösen in der Welt auf göttliche Anordnung, jedoch

[1]) Corp. Reform. 30, 718: est universalis vocatio, qua per externam verbi praedicationem omnes pariter ad se invitat Deus, etiam quibus eam in mortis odorem et gravioris condemnationis materiam proponit. Est altera specialis, qua ut plurimum solos fideles dignatur, dum interiori sui spiritus illuminatione efficit, ut verbum praedicatum eorum cordibus insideat. Interdum tamen eos quoque facit participes, quos ad tempus duntaxat illuminat, deinde suae ingratitudinis merito deserit et majori percutit caecitate. Dazu S. 722.

nicht in dem Sinne, als ob Gott die Sünde um ihrer selbst willen und als solche wolle, sondern nur als Mittel zur Verwirklichung seines absoluten Willens.

Mit solcher Prädestinationslehre und ihren Folgerungen kann die lutherische Lehre von der Heilsaneignuug nicht zusammen bestehen. Jene verneint die Allgemeinheit der Gnade Gottes und des Verdienstes Christi, worauf doch allein der Trost des Sünders beruht, ja sie zerstört selbst den Begriff der erbarmenden Gnade, indem sie ihr eine Strafgerechtigkeit entgegenstellt, welche, um sich zu verherrlichen, einen Theil der Geschöpfe zu Gefäßen des Zorns gemacht und bestimmt hat [1]); sie macht den Ernst der göttlichen Heilsverbreitung und Anerbietung für den Einzelnen zweifelhaft, indem sie äußere und innere Berufung unterscheidet, ja scheidet und damit der im gepredigten Worte ergehenden Verheißung ihre Wahrheit, dem Glauben, der sich gerade auf die Gnadenmittel stützen soll, die Gewißheit raubt. — Dennoch erkannte man die auch hier zwischen beiden Kirchen vorliegende Lehrverschiedenheit nicht so schnell als solche. Wie Luther an der Predigt Zwingli's über die Prädestination, die er 1529 in Marburg hörte, keinen Anstoß nahm, so sahen auch weiterhin die lutherischen Theologen nach Erneuerung des Sacramentsstreites in den prädestinatianischen Sätzen ihrer Gegner keinen Grund zu Vorwürfen. Die Philippisten freilich waren wie ihr Meister mit solchen Sätzen nicht zufrieden; aber gerade diejenigen lutherischen Theologen, welche die Fortbildung des Bekenntnisses zur Concordienformel hin vermittelten, hingen zum guten Theile selbst noch in der Prädestination [2]), darin festgehalten offenbar durch das Bestreben, so allem Synergismus die Wurzel abzugraben. Erst im Jahre 1561 ward auch die Prädestination zu einer Streitfrage zwischen reformirten und lutherischen Theologen

---

[1]) Corp. Reform. 30, 704: decretum quidem horribile, fateor; infitiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. — Nec absurdum videri debet, quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. —
[2]) Vgl. Frank, die Theologie der Concordienformel 4, 152. 254 ff. über Flacius, Brenz, Wigand, Amsdorf, Heßhus.

bei Gelegenheit von Zwistigkeiten, welche zu Straßburg zwischen Hieronymus Zanchi und Johannes Marbach ausgebrochen waren.

Zanchi war ein Anhänger der strengen Prädestinationslehre und hatte solche Jahre lang in Straßburg unangefochten vorgetragen; sein lutherischer Amtsgenosse Marbach wünschte nur, daß er über das ewige Heil redend nicht a priori, d. h. vom ewigen Rathschluß aus beginnen, sondern vielmehr seine Zuhörer auf den geoffenbarten Willen Gottes, auf das gepredigte Wort und auf die Berufung hinweisen möchte. Daß es eine Prädestination der Erwählten gebe und kraft des göttlichen Vorherwissens auch eine bestimmte Zahl der Verworfenen, wollte auch Marbach als Schriftwahrheit bekennen. „Streitig sei nicht die Prädestination, sondern nur die Frage, ob der Einzelne seiner Erwählung nicht besser a posteriori als a priori gewiß werde“ [1]). Erst als die Uneinigkeit beider Männer überhaupt zunahm, griff Marbach es auf, daß Zanchi gelehrt hatte, den Erwählten würde nur einmal von Gott wahrer Glaube gegeben und die so Begabten könnten diesen Glauben nicht wieder verlieren und gänzlich von Christo abfallen [2]). Ueber das donum perseverantiae kam es zum Kampf, in welchen auch auswärtige Theologen insofern hineingezogen wurden, als die streitenden Parteien sie um Gutachten angingen [3]). Auch durch den Kampf ward eine Entscheidung zunächst noch nicht herbeigeführt und zwar vornehmlich deswegen, weil der dogmatische Gegensatz noch nicht

---

1) Schweizer a. a. O. 1, 466. — 2) Löscher, historia motuum 3, 30: 1) electis in hoc saeculo semel tantum vera fides a Deo datur. Et qui ea donatus est, praesertim de adultis loquor, eam in se ipso sentit, i. e. certo cognoscit et sentit se vere credere. 2) Electi semel vera fide donati Christoque per spiritum s. vere insiti fidem prorsus amittere, spiritum sanctum omnino excutere et a Christo excidere penitus non possunt, idque tum propter promissionem Dei tum propter Christi precationem. Neque tamen hinc sequitur, vel poenitentiam negari vel licentiam concedi. 3) In electis regeneratis duo sunt homines, interior et exterior. Ii quum peccant, secundum tantum hominem exteriorem, i. e. ea tantum parte, qua non sunt regeniti, peccant; secundum vero interiorem hominem nolunt peccatum et condelectantur legi Dei. Quare non toto animo aut plena voluntate peccant. 4) Petrum, quum negavit Christum, defecit quidem fidei confessio in ore, sed non defecit fides in corde. — 3) Vgl. über die Streitführung: Salig, Vollständige Historie der Augsburgischen Confession 1, 441 ff. und Schweizer a. a. O. 1, 418 ff.

klar genug herausgestellt war. Das vorläufige Ende war, daß man 1563 beiderseits eine Vergleichsformel unterzeichnete, deren Verfasser wahrscheinlich Jakob Andreä ist [1]). In ihr heißt es [2]): „Alles ist geschrieben zu unserer Belehrung und Erbauung; daher soll alle Lehre in Kirchen und Schulen so eingerichtet sein, daß sie nie dem geängstigten Gewissen weder die Buße noch den Trost und die Hoffnung zu rauben scheine. Fest steht nun in der Schrift das Alles umfassende Vorherwissen Gottes, ebenso die ewige Prädestination der Erwählten. Da aber diese ein Abgrund ist, der außer Christo betrachtet ins Verderben führt, so soll sie nur in Christo gesucht werden, soweit wie er sie geoffenbart hat. Der ewige Rathschluß ist nun Christo so geoffenbart, daß wie die ganze Menschheit durch die Sünde Gottes Zorn auf sich zieht, so wer immer an Christum glaubt, Gnade und ewiges Leben erlange. Sind also die Verheißungen allgemein, so soll Niemand selbst sich ausschließen, sondern da Alle gleichmäßig berufen sind, alle auch das dargebotene Heil ergreifen. Der Glaube, durch welchen wir es ergreifen, ist ein unverdientes Geschenk Gottes; der Umstand aber, daß Gott, der doch Alle beruft, diesen Glauben nicht Allen schenkt, ist ein Geheimniß, Gott allein bekannt, von menschlicher Vernunft nicht zu ergründen. Das angefochtene Gemüth halte sich daher nicht an das Verborgene, sondern an den in Christo geoffenbarten göttlichen Willen, der alle Sünder zu sich ruft. Auch sage man darum, weil Gott des Sünders Willen und Wege nicht immer hindert, nicht, daß Gott die Sünde wolle, sondern nur daß er ihn in der Sünde verharren lasse, die er doch wahrhaft haßt. Er ist aber so gut, alles Böse, das er zuläßt, gut zu seiner Ehre zu gebrauchen. Keiner halte sich für ein Gefäß des Zorns, da Alle gereinigt werden können; keiner schmeichle sich mit seiner Erwählung so, daß er wider sein Gewissen der Sünde sich hingibt; Jeder sehe zu, daß er nicht falle. Wer den Begierden fröhnt, erstickt den wahren Glauben, verliert den heil. Geist und fällt unter den Zorn, bis er Buße thut und durch Christus wieder aufgerichtet wird. — Da aber die Lehre von der Prädestination einen doppelten Zweck hat, theils die alleinige Gnade, durch welche wir gerechtfertigt werden, wider alle Kräfte des freien

1) Vgl. dieselbe bei Löscher, historia motuum 2, 286. — 2) Nach der guten Zusammenfassung des lateinischen Textes bei Schweizer a. a. O. 1, 442 f.

Willens zu vertheidigen, theils die im Kampf mit der Sünde geängstigten Gewissen zu trösten, indem ihr Heil nicht auf ihre eignen schwachen Kräfte, sondern auf Christus gegründet sei: so sollen wir weder höher fliegen in dieser Lehre, als der in Christo geoffenbarte Wille Gottes zuläßt, noch sie im Mindesten schwächen zur Erhebung der menschlichen Kräfte, denen nicht das Geringste zuzuschreiben ist. Daher meiden wir härtere in der Schrift nicht gebrauchte, aber bei alten und neuen Kirchenlehrern vorkommende Ausdrücke entweder gänzlich oder mäßigen sie, so zwar, daß nicht der Schein des Pelagianismus und Epikuräismus entstehe. Der dem verborgenen nicht widersprechende offenbare Wille Gottes wird in Christo uns vorgelegt, an den sich Alle halten sollen".

Auch Zanchi unterschrieb diese Formel, aber nur mit einem Vorbehalt: **ut piam cognosco, ita eam recipio.** Er behielt sich die Auslegung in seinem Sinne vor. Calvin erklärte von ihr, sie leugne die Prädestination nicht, decke aber einen Schleier über dieselbe. Und in der That, die Straßburger Formel lag ganz auf dem Wege, welchen die lutherische Theologie schon länger in der Lehre von der Prädestination, mehr richtig fühlend als klar erkennend, eingeschlagen hatte. Was Marbach in seinem vorher erwähnten Bedenken als mangelhaft an der Lehrweise Zanchi's bezeichnet hatte, das war hier zu deutlicher Aussprache gekommen, und in eben diesem gab sich die Verschiedenheit der lutherischen und der reformirten Lehre von der Prädestination kund. Die Straßburger Formel von 1563 ward in gesunder dogmengeschichtlicher Entwicklung die Grundlage des betreffenden Artikels in der Concordienformel, von dessen Verfassern, wie allgemein anerkannt wird, sie stark benützt ist.

Die Verschiedenheit war fühlbar geworden. Wenn trotzdem der Streit jetzt ruhte, so kam dieß daher, daß in der lutherischen Kirche hinsichtlich der Prädestination noch manches Schwanken und Unbestimmtheit herrschte und daß man an diesem Punkte noch keine so dringende Gefahr seitens der calvinischen Lehre sah, wie etwa hinsichtlich des Sacramentes. Auch in dem ersten aus Andreä's Feder hervorgegangenen Entwurfe zu den Vergleichsverhandlungen war der Prädestination noch nicht gedacht, und wenn man dann in die werdende Concordienformel nach Behandlung der übrigen Differenzen auch einen Artikel „von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes"

aufnahm, so erachtete man es noch für nöthig, die Aufnahme gewissermaßen zu rechtfertigen: „wiewohl unter den Theologen Augsburgischer Confession noch gänzlich keine öffentliche, ärgerliche und weitläuftige Zwiespaltung von der ewigen Wahl der Kinder Gottes fürgefallen, jedoch nachdem dieser Artikel an andern Oertern in ganz beschwerlichen Streit gezogen und auch unter den Unsern etwas darvon erreget worden, dazu von den Theologen nicht allwegen gleiche Reden geführt: derhalben vermittelst göttlicher Gnaden auch künftiglich bei unsern Nachkommen, soviel an uns, Uneinigkeit und Trennung in solchem fürzukommen, haben wir desselben Erklärung auch hieher setzen wollen, auf daß männiglich wissen möge, was auch von diesem Artikel unser einhellige Lehre, Glaube und Bekenntniß sei". Man sah also bei diesem Artikel mehr in die Zukunft als in die Vergangenheit. Man hatte mit ihm nicht lange dogmengeschichtliche Kämpfe abzuschließen, sondern wünschte solchen, wenigstens im eignen Lager, vorzubeugen. Und hierzu fühlte man sich durchaus gerüstet. Nachdem man sich einmal entschlossen hatte, auch dieser Lehrverschiedenheit einen Ausdruck im Bekenntniß zu geben, trat man fest und sicher auf. Man wußte, daß man für das, was man hier zu sagen hatte, wirklich auf eine einhellige Lehre der lutherischen Kirche sich berufen konnte.

Die Concordienformel will keineswegs die Prädestination überhaupt leugnen oder diese Lehre als eine unnöthige bei Seite stellen. Sie erkennt an, daß die heil. Schrift den Artikel an vielen Orten gründlich handelt und treibt. Aber dem Mißbrauch und Mißverstand will sie wehren und darum die Prädestination in den rechten Zusammenhang der gesammten Heilsoffenbarung Gottes in Christo stellen. Also auf die Stellung kommt es ihr an, welche dieser Lehre zugewiesen wird. Darin schon zeigt sich das richtige und das falsche Verständniß derselben.

Zunächst unterscheidet sie scharf zwischen der ewigen Vorsehung Gottes (**praescientia vel praevisio**) und der ewigen Wahl seiner Kinder zur Seligkeit (**electio aeterna seu praedestinatio Dei ad salutem**). Die Vorsehung Gottes geht über alle Creaturen, gut und böse. Er sieht und weiß Alles zuvor, was da ist oder sein wird, was da geschieht oder geschehen wird, es sei gut oder böse, weil vor ihm alle Dinge, sie seien vergangen oder

zukünftig, unverborgen und gegenwärtig sind. Aber wenn er so auch das Böse vorhersieht und weiß, so ist es darum doch nicht sein gnädiger Wille, daß es geschehen sollte. Er ist durch seine Vorsehung nicht Anfang und Ursache des Bösen, sondern die liegt in dem bösen, verkehrten Willen des Teufels und der Menschen; Gott aber hält auch in ihren bösen Händeln und Werken seine Ordnung aufrecht. Er regiert auch in dem Bösen und schafft, daß eben dieß seinem Namen zur Ehre und seinen Auserwählten zum Heile gereiche, die Gottlosen aber zu Schanden werden. Es ist dem Bekenntniß ein Hauptanliegen, jeden Gedanken an eine Verursachung des Bösen, der Sünde durch Gott als einen unmöglichen abzuweisen. Doch um die ewige Vorsehung Gottes handelt es sich hier nicht, sondern um die ewige Wahl zur Seligkeit.

Diese aber oder die Verordnung Gottes zur Seligkeit geht nicht über alle Menschen, sondern allein über die Kinder Gottes, die zum ewigen Leben erwählt und verordnet sind, ehe der Welt Grund gelegt ward. Ja diese Wahl geht nicht blos auf sie, sondern sie ist auch aus gnädigem Willen und Wohlgefallen Gottes in Christo Jesu eine Ursache, so deren Seligkeit und was zu derselben gehöret, schaffet, wirket, hilft und befördert. Woraus wird jedoch diese Wahl erkannt? Wie kann man wissen, daß man zu den Erwählten gehört? Das ist die praktisch wichtige Frage, auf welche eine den Christen beruhigende Antwort gegeben werden muß; die Frage, welche allein den Anlaß gibt, diesen Gegenstand im Bekenntniß zu behandeln.

Die Concordienformel warnt nun davor (Sol. Decl. 706, 9), die Wahl oder Verordnung zum ewigen Leben blos in dem heimlichen unerforschlichen Rath Gottes zu betrachten, als ob es sich um nichts Weiteres handle, als daß Gott zuvor ersehen, welche und wieviele selig, welche und wieviele verdammt werden sollten. Diese von oben beginnende Spekulation ist gefahrvoll. Daraus entspringen seltsame, gefährliche und schädliche Gedanken, die entweder Sicherheit und Unbußfertigkeit oder Kleinmüthigkeit und Verzagtheit verursachen. Das Bekenntniß erkennt also unumwunden eine heimliche, verborgene, unausforschliche Vorsehung (**praescientia**, Sol. Decl. 707, 13), einen heimlichen Rath Gottes an, und will die darauf bezüglichen Schriftaussagen nicht abschwächen oder deuten.

Es sagt ausdrücklich (Sol. Decl. 715, 54): „Daran ist kein Zweifel, daß Gott gar wohl und aufs allergewissseste vor der Zeit der Welt zuvor ersehen habe und noch wisse, welche von denen, so berufen werden, glauben oder nicht glauben werden. Item, welche von den Bekehrten beständig, welche nicht beständig bleiben werden; welche nach dem Fall wiederkehren, welche in Verstockung fallen werden. So ist auch die Zahl, wieviel derselben beiderseits sein werden, Gott ohne allen Zweifel bewußt und bekannt. — Also weiß auch Gott ohne allen Zweifel und hat einem Jeden Zeit und Stunde seines Berufs und seiner Bekehrung bestimmt". Dieß Alles räumt das Bekenntniß ohne Einschränkung als Schriftwahrheit ein; es gibt einen auch auf die Einzelnen gerichteten heimlichen Willen Gottes. Aber, sagt es, über den sollen wir nicht spekuliren, ihn nicht zu erforschen suchen, da wir ihn doch nicht zu ergründen vermögen und durch solches Unterfangen nur in Gefahr gerathen. Die Ungehörigkeit solcher Spekulation und die Verkehrtheit der daraus erwachsenden schädlichen Gedanken ergibt sich mit voller Sicherheit daraus, daß die von Gott eingegebene heil. Schrift nicht zur Sicherheit und Unbußfertigkeit, sondern zur Strafe, Züchtigung und Besserung dienen soll. „So ist ohne allen Zweifel in keinem Wege das der gesunde Verstand oder rechte Gebrauch der Lehre von der ewigen Vorsehung Gottes (de aeterna praedestinatione), daß dadurch entweder Unbußfertigkeit oder Verzweiflung verursacht oder gestärkt werden" (Sol. Decl. 707, 12). Dieß entscheidet gegen den Weg, den die reformirte Theologie eingeschlagen hat. Gottes Heilsrathschluß soll man nicht in seiner Heimlichkeit erforschen, sondern da zu erkennen suchen, wo er selbst ihn offenbart hat, nämlich in Christo Jesu und der Predigt von ihm, Sol. Decl. 707, 13; 709, 26; 715, 52; 717, 62, 65. Und der Christ kann bei dem hier sich ihm Bietenden sich beruhigen, weil zwischen dem verborgenen und dem offenbar gewordenen Willen Gottes kein Widerspruch besteht. Die Annahme einer solchen Doppelheit ist unmöglich, da sie Gott mit sich selbst in Widerspruch bringen würde und dem Christen schlechthin allen Trost, alle Gewißheit raubte. „Hoc esset Deo contradictorias voluntates affingere. Das ist, solchergestalt würde gelehrt, daß Gott, der doch die ewige Wahrheit ist, ihm selbst zuwider sein sollte; so doch Gott solche Untugend, da man sich eines Dinges

erklärt und ein anderes im Herzen gedenket und meinet, auch an Menschen strafet" (Sol. Decl. 711, 35; Epit. 557, 18).

Um die auf uns bezügliche ewige Wahl oder Prädestination Gottes zu erkennen, sollen wir von unten aufsteigen, sie in der Offenbarung Gottes, in Christo und dem gepredigten Worte erkunden. Das ist der Hauptsatz des Bekenntnisses, aus dem sich dann ein Mehrfaches ergibt.

1) Die Prädestination, nicht Doppelwahl zum Leben und zum Verderben, sondern wesentlich Gnadenwahl, ist ein universaler, das ganze Menschengeschlecht umfassender Gnadenwille. Diese Allgemeinheit ist von der Schrift klar bezeugt, daher müssen wir „in alle Wege steif und fest darüber halten" (Sol. Decl. 709, 28). Aber er ist kein schlechthin universaler, sondern in Christo, mit Hinsicht auf Christum beschlossen und gefaßt. „Der Vater hat beschlossen, daß er außerhalb denen, so seinen Sohn Christum erkennen und wahrhaftig an ihn glauben, Niemand wolle selig machen" (Epit. 556, 13; Sol. Decl. 715, 65); wie Christus selbst spricht: Niemand kommt zum Vater, denn durch mich. Damit ist die Erreichung jenes Vorsatzes an die Bedingung des Glaubens seitens des Menschen geknüpft. — 2) Eben deswegen schließt die Prädestination zugleich den göttlichen Vorsatz in sich, das Erfüllen jener Bedingung Allen möglich zu machen (Sol. Decl. 705, 8: „so da unsere Seligkeit und was zu derselben gehöret, schaffet"). Gott selbst will die Buße und den Glauben, den sich der Mensch aus eigenem Vermögen nicht geben kann, in den Herzen schaffen und läßt zu dem Ende Allen seine Gnade durch das Wort anbieten; in dem Worte aber wirkt der heilige Geist. Hier ist der Punkt, wo die lutherische Lehre von den Gnadenmitteln erst recht in ihrer Bedeutung erkannt wird. Die Berufung Gottes ist nämlich überall eine ernstlich gemeinte; „wir sollen solchen Beruf Gottes, so durch die Predigt des Worts geschieht, für kein Spiegelfechten halten, sondern wissen, daß dadurch Gott seinen Willen offenbart, daß er in denen, die er also berufet, durchs Wort wirken wolle, daß sie erleuchtet, bekehret und selig werden mögen. Denn das Wort, dadurch wir berufen werden, ist ein Amt des Geistes, das den Geist gibt oder dadurch der Geist gegeben wird", (Sol. Decl. 710, 29). An dieser Ernstlichkeit der göttlichen Berufung

liegt dem Bekenntniß viel, denn darauf beruht des Christen Freudigkeit und Zuversicht. Es verwirft ausdrücklich als Irrthum, „wann Gott uns zu sich rufe, daß es nicht sein Ernst sei, daß alle Menschen zu ihm kommen sollen“ (Epit. 557, 18). So viele nun von dem heil. Geist sich ergreifen und im Glauben an Christum bewahren lassen, an denen verwirklicht sich der ewige Gnadenwille Gottes und eben sie sind es, welche Gott zum ewigen Heil prädestinirt und erwählt hat. So ist es also nicht ihr Werk, ihr Verdienst, was sie selig macht, sondern allein Gottes Erbarmen. Sein Gnadenrathschluß hat sie erwählt und hat Alles gethan, was nöthig ist, um sie zum Heile zu führen (Sol. Decl. 723, 87). — 3) Aber diese ernstgemeinte Gnadenanbietung und Gnadenwirkung schließt die menschliche Selbstbestimmung nicht aus. Der Mensch kann sich ihr entziehen, sie abweisen, oder wo er bereits von ihr ergriffen ist, wieder abfallen. Der Grund davon liegt aber weder an der Vorenthaltung der wirkenden Gnade, noch an einer vorzeitlichen Willensbestimmung Gottes, welche jene Einzelnen ausschlösse, sondern lediglich an den ins Verderben Gehenden selbst. Es ist Schuld des Menschen, der des heil. Geistes Ruf und Stimme, welcher auch den Widerspänstigen und Rückfälligen mit unermüdlicher Geduld nachgeht, beharrlich von sich stößt (Sol. Decl. 712, 39 f.). Das Bekenntniß sagt sogar, „daß auch Pharao nicht darum zu Grunde gegangen, daß ihm Gott die Seligkeit nicht gegönnt haben sollte, oder sein *wohlgefälliger* Wille gewesen wäre, daß er sollte verdammt und verloren werden“ (Sol. Decl. 722, 84). — 4) Daß Solche dem Gericht der Verdammniß schließlich anheimfallen, ist nothwendige Folge ihres Verhaltens gegenüber der Heiligkeit Gottes; er kann gar nicht anders. „Es ist beides Gottes offenbarter Wille, erstlich daß Gott Alle, so Buße thun und an Christum glauben, zu Gnaden aufnehmen wolle; zum andern, daß er auch die, so sich muthwillig von dem heil. Gebot abwenden und in den Unflat der Welt wieder einflechten, dem Satan das Herze schmücken, den heil. Geist schänden, strafen wolle, und da sie drinnen verharren, daß sie verstocket, verblendet und ewig verdammt sollen werden“. So hat Gott, weil Pharao sich muthwillig straks wider alle Vermahnung und Warnung auflehnte, die Hand von ihm abgezogen und sein Gericht an ihm erzeiget. — Hier erweist sich die Wichtigkeit der

vorher erwähnten Unterscheidung zwischen **praescientia** und **praedestinatio**. „Wie Gott nicht ist eine Ursache der Sünde, also ist er auch keine Ursache der Strafe, der Verdammniß, sondern die einige Ursache der Verdammniß ist die Sünde; denn der Sünden Sold ist der Tod. Und wie Gott die Sünde nicht will, auch keinen Gefallen an der Sünde hat, also will er auch nicht den Tod des Sünders, hat auch keinen Gefallen über ihre Verdammniß".

So gefaßt ist die Lehre von der Prädestination eine gar heilsame, nützliche, tröstliche; „denn sie bestätigt gar gewaltig den Artikel, daß wir ohne alle unsere Werke und Verdienste, lauter aus Gnaden, allein um Christi willen gerecht und selig werden" (Sol. Decl. 713, 43—48). Sie gibt eben damit Gott seine Ehre ganz und völlig (ibid. 723, 87), und gibt Niemand Ursache weder zur Kleinmüthigkeit noch zu einem frechen wilden Leben.

Es ist kein Satz in diesen Bestimmungen der Concordienformel, der nicht in der Schrift seine Begründung fände; ihr innerer Zusammenhang mit dem Inhalt der Augustana, mit den protestantischen Grundlehren von der Sünde, von der Erlösung, der Rechtfertigung, den Gnadenmitteln und Gnadenwirkungen liegt klar am Tage. Dieser Artikel enthält eine Zusammenfassung aller vorhergehenden, oder vielmehr er zeigt ihre organische Einheit auf, indem er bis auf den ewigen Gotteswillen zurückgeht, der sich in der gesammten Heilsoffenbarung verwirklicht. Man kann freilich nicht sagen, daß durch jene Bestimmungen alle Schwierigkeiten gelöst, noch auch, daß alle einzelnen Sätze des Bekenntnisses wissenschaftlich mit einander vermittelt seien[1]). Aber dieß zu verlangen wäre auch unbillig. Die Aufgabe des Bekenntnisses ist es, die Thatsachen des christlichen Gemeinglaubens einfach und klar herauszustellen, und das hat die Concordienformel auch hier gethan. Sie bezeugt die evangelische Grundlehre von der freien Gnade Gottes in Christo dergestalt, daß a) ihre absolute Bedeutung als die alleinige Ursache unseres Heils gegenüber dem Semipelagianismus, b) ihre Universalität gegenüber einem falschen Particularismus ausgesagt wird].

[1]) Vgl. darüber vornehmlich Frank, Theologie der Concordienformel 4, 179 – 251.

Schlußergebniß *).

1) Die Bedeutung der Concordienformel ist die, das letzte Glied in der Reihe der lutherischen Bekenntnisse zu sein. Sie ist nicht das Erzeugniß einer kleinen Partei, der sogenannten Flacianischen Richtung, innerhalb der lutherischen Kirche, sondern sie ist der Ausdruck ihres Gemeinglaubens. Die Verfasser der Concordienformel haben die dargelegten Bestimmungen über das Dogma nicht erst gemacht, sondern nur den schon vorhandenen Consensus ins Wort gefaßt. Die Streitigkeiten, welche seit Luther's Tod hereinbrachen, waren fast immer derartig, daß in ihnen jedesmal zwei Extreme oder doch zwei einseitige Auffassungen einander entgegentraten, welche folgerichtig durchgeführt, das Wesen des protestantischen Glaubens gefährdeten. Der gesunde Sinn der Kirche aber hatte überall zwischen den Gegensätzen die rechte Mitte zu finden gewußt.

2) Das Verhältniß der Concordienformel zur Augustana und den älteren lutherischen Bekenntnissen ist das der organischen Fortbildung. Die Mehrzahl ihrer Bestimmungen sind nur nähere Erläuterungen und folgerichtige Ausführungen dessen, was bereits in der Augustana aufgestellt ist, gegenüber bestimmten historischen Gegensätzen. Dahin gehören die Lehren von Gesetz und Evangelium, Glaube und Werken, Freiheit und Gnade u. s. w. Aber auch was die Concordienformel wirklich Neues enthält, die Festsetzungen über den freien Willen, die Person Christi, die Gnadenwahl steht mit den Grundprincipien der lutherischen Kirche in dem allerinnigsten Zusammenhang, es ist implicite schon darin mitenthalten. Gerade in diesen fortbildenden Bestimmungen, welche über die Augustana hinausgehen, prägen sich die Eigenthümlichkeiten der lutherischen Kirche gegenüber der reformirten aus, während in den früheren

*) Dieß Schlußwort nach den Vorlesungen des Verfassers.

gegenüber dem Katholicismus. Die Concordienformel bildet also das letzte und abschließende Glied des lutherischen Glaubensbekenntnisses. Dieses Bekenntniß ist ein organisches, unzertrennliches Ganzes, dessen einzelne Artikel nur Ausdruck des einen großen Grundbekenntnisses sind: der Gnade Gottes in Christo, der Rechtfertigung aus Glauben.

3) Mit diesem ihrem Gesammtbekenntniß schließt sich die lutherische Kirche weiter rückwärts an die dogmenbildende Thätigkeit der alten Kirche an und nimmt die gesunden Ergebnisse derselben, die sich ihr an der Schrift bewährt haben, in sich herüber. Insofern bildet es den zeitweiligen Abschluß der großen dogmenbildenden Glaubensarbeit der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch, weil sich seitdem neue symbolische Bestimmungen nicht herausgebildet haben. —

Uebersehen wir von hier aus noch einmal die ganze Geschichte, die wir durchlaufen haben, so bestätigt es sich, daß sie nicht ein Aggregat von Einzelheiten, Zufälligkeiten und Subjektivitäten ist, sondern daß es eine innerlich zusammenhängende, fortschreitende, organische Entwicklung war, vermöge deren die christliche Kirche ihren Gemeinglauben zum ausgestalteten Lehrbegriff entwickelt und ihm einen bestimmten symbolischen Ausdruck gegeben hat. Wer könnte darin das Walten des göttlichen Geistes verkennen? — So wird denn auch die Gesundheit aller weitern dogmenbildenden und dogmatischen Thätigkeit in der Kirche darauf beruhen, daß auf der alten guten Grundlage fortgebaut wird.

Personen- und Sachenverzeichniß.

Die mit * bezeichneten Stellen sind Hauptstellen.

Von demselben Herrn Verfasser erschien in gleichem Verlage:

Rede am Grabe des Herrn Emil August von Schaden, Doctors und ordentl. Professors der Philosophie an der Universität Erlangen, gehalten am 15. Juli 1852. 4. (12 S.). 20 Pf.

Rede bei der Beerdigung des Herrn Ludwig von Döderlein, gehalten am 11. November 1863. 4. (10 S.) 20 Pfg.

Der Gedanke des Todes, der rechte Lehrer für's Leben. Predigt über Psalm 39, 5/8. gehalten am Schlusse des Jahres 1855. gr. 8. (18 S.) 20 Pfg.

Das Werk des Herrn. Predigt über 1. Korinther 15, 18 gehalten am neunten Sonntage nach Trinitatis. gr. 8. (14 S.). 1860. 20 Pfg.

Der Selbstbetrug mit dem Worte Gottes. Predigt über Jac. 1, 22/27 gehalten am Sonntage Rogate. gr. 8. (14 S.) 1860. 20 Pfg.

Die lutherische Kirche am Grabe Melanchthon's. Predigt. gr. 8. (18 S). 1860. 20 Pfg.

Das Wort des Lebens. Predigt beim Antritt der Universitäts-Predigerstelle gehalten. gr. 8. 1842. 30 Pf.

Grabrede bei der Beerdigung des im Duelle gebliebenen Studirenden K. F. Maurer. gr. 8. 1843. 30 Pfg.

Beiträge zur kirchlichen Christologie. gr. 8. 1845. 1 M. 20 Pfg.

Die Kraft des Glaubens an die freie Gnade Gottes in Christo. Predigt zum Gedächtniß Luther's. gr. 8. 1846. 30 Pfg.

Die Gewißheit, daß Jesus Christus unser Heiland lebt. Predigt zum Besten des evangel.-luther. Missionsvereins gedruckt. gr. 8. 1847. 30 Pfg.

Das Bekenntniß Jesu, daß er Christus der Sohn Gottes sei. Predigt. gr. 8. 1849. 20 Pfg.

Ein Wort an die Gemeinden zur Verständigung über Gottesdienstordnung und Kirchenzucht. gr. 8. 1857. 20 Pfg.

Die dreifache Mahnung des Herrn an die Christengemeinden dieser Zeit. Predigt über 1. Kor. 12, 1/11. gehalten am X. p. Trin. 8. (14 S.). 1866. 20 Pfg.

Rede am Grabe des Herrn Carl v. Raumer, weil. Hofraths, Professor an der Universität Erlangen, gehalten am 4. Juni 1865. 4. (14 S.). 30 Pf.

Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. 3. Aufl. (befindet sich unter der Presse). circa 6 Mark.

Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs. Erster Band. Die Dogmengeschichte der alten Kirche. gr. 8. (XII u. 594 S.) 1874. 9 M. 60 Pf.

Grundlinien zum Religionsunterricht I. Theil 2 M. 40 Pf. II. Theil f. Bayern 2 M. 30 Pfg., f. Ausland 2 M. 40 Pfg., pro Einband 25 Pfg.

Druck von E. Th. Jacob in Erlangen.

HUTM

Thomasius, Gottfried, 1802-1875

Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs

Bd.: 2

Erlangen 1876